

Sammlung

Theologischer Lehrbücher.

Lehrbuch

der

Dogmengeschichte

von

Dr. Reinhold Seeberg.

Erster Band.

Zweite, durchweg neu ausgearbeitete Auflage.

Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1908.

Lehrbuch

der

Dogmengeschichte.

Von

Dr. Reinhold Seeberg,
Professor in Berlin.

Erster Band:

Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Zweite, durchweg neu ausgearbeitete Auflage.



LEIPZIG.
A. DEICHERT'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG NACHF.
(GEORG BÖHME).
1908.

Vorwort.

Zwölf Jahre sind in das Land gegangen, seit die erste — starke — Auflage dieses Werkes erschien. Das Buch war seit geraumer Zeit vergriffen. Vor die Aufgabe gestellt, es neu herauszugeben, habe ich keinen Augenblick gezweifelt, es wenigstens in seinem ersten Teil durchweg vollständig neu bearbeiten zu sollen. So lege ich denn dem theologischen Publikum ein durchaus neues Werk vor, das mit dem alten nur den Titel, die Einteilung und die Grundanschauung gemein hat; kaum mehr als etwa zwei Bogen dürften aus der alten Arbeit in die neue übergegangen sein. Der Umfang des Werkes hat sich dabei sehr erheblich vergrößert. Der in dem vorliegenden Bande behandelte Zeitabschnitt füllte in dem alten Werk 157 Seiten, jetzt sind es, trotz der vergrößerten Seite, 570 Seiten geworden!

Die erste Auflage war ursprünglich als Lernbuch gedacht, sie war aber dafür zu groß, und als „Lehrbuch" zu kurz. Die Beweise waren in ihr meist dem Nachdenken des Lesers an der Hand zahlreich zitierter Stellen überlassen, die geschichtliche und sachliche Beurteilung war nur angedeutet, die Auseinandersetzung mit anderen Anschauungen auf ein Minimum reduziert, überall war auf die Unterstützung durch den mündlichen Vortrag gerechnet. Ich habe den Plan für die zweite Auflage geändert, wie er ja schon in dem zweiten Bande der 1. Auflage ein anderer geworden war. Ein Lehrbuch wie dieses, das nicht nur Lernenden, sondern auch Gelehrten dienen will, muß nicht nur den ganzen Stoff klar und präzis dem Leser vorführen, sondern ihm auch durch sorgfältig ausgewählte, in den Text verwebte oder unter den Text gesetzte Quellenstellen in den Stand setzen, sich eine eigene Anschauung zu bilden; es muß nicht nur behaupten, sondern auch beweisen, nicht nur das eigene Urteil zum Ausdruck bringen, sondern auch die Kenntnis und Kritik anderer Urteile vermitteln. Ein Lehrbuch größeren Umfanges darf sich auch nicht darauf beschränken, die „sicheren Resultate" der Forschung zusammenzustellen, es muß auch in der Mitteilung neuer Beobachtungen und Hypothesen nicht allzu zurückhaltend sein. Dazu gehört aber auch die deutliche Darlegung der dem Autor eigentümlichen theologischen Beurteilung, sofern dieselbe sich in dem Rahmen der geschichtlichen Erkenntnis hält.

Das sind im wesentlichen die Grundsätze, nach denen ich das neue Werk geschaffen habe. Daß dasselbe den Anregungen und Forschungen der Mitarbeiter vielfach zu Dank verpflichtet ist, soll ausdrücklich bekannt werden, ebenso aber auch, daß der Verfasser an die Durchforschung der Quellen und die Bildung eines begründeten Urteils über die geschichtlichen Erscheinungen ernste und unvoreingenommene Arbeit gewandt hat. Sowohl wo ich mit anderen übereinstimme, als wo ich meine eigenen Wege gehe, habe ich selbständig und nach bestem Vermögen gearbeitet. Möchten sowohl die Bestätigungen mancher communis opinio wie die Abweichungen von ihr sich zur Förderung unserer Disziplin, an ihrem bescheidenen Teil als nützlich erweisen.

Bei der Arbeit habe ich mich immer bemüht, mir gegenwärtig zu erhalten, daß ich sowohl eine historische als auch eine theologische Aufgabe zu lösen habe. Da ich nicht Historiker von Fach bin, so bin ich doppelt bemüht gewesen, mich von dogmatischen Konstruktionen, die übrigens auch bei Historikern nicht selten mitunterlaufen, frei zu halten. Andrerseits habe ich das Ziel, ein theologisches Buch zu schreiben, das an den kirchlichen und theologischen Interessen der Gegenwart sich orientiert, im Auge zu behalten mich bemüht. Ich hoffe, daß beide Interessen sich die Wage halten werden, und daß jedenfalls der „Dogmatik“ kein zu intimer Anteil an dieser Dogmengeschichte eingeräumt sein dürfte. Wir Dogmatiker haben es ja vielfach schwerer als die Kirchenhistoriker bei der Herstellung einer umfassenden historischen Arbeit, da uns das ganze kirchengeschichtliche Detail nicht in dem Umfang und in der Sicherheit gegenwärtig ist wie jenen, aber wir haben dafür den Vorteil, von einer zusammenhängenden und erprobten Gesamtanschauung des Christentums herzukommen, die naturgemäß den Blick für das Verständnis religiöser Probleme und für die Erkenntnis ihrer Zusammenhänge in der Geschichte schärft. Es ist bekannt, daß auch dies Moment sich für das Verständnis der Dogmengeschichte als fruchtbar erwiesen hat. Ich schreibe das nieder, weil es für das Verständnis der theologischen Absicht dieses Buches nicht belanglos ist.

Diesem ersten Bande soll bald ein zweiter — kürzerer — folgen, der die Dogmengeschichte der alten Kirche zu Ende führen wird, der dritte Band, der an Umfang dem vorliegenden etwa gleich kommen wird, tritt an Stelle des bisherigen zweiten und behandelt das Mittelalter und die Reformationszeit.

Berlin W 50, den 29. Juni 1907.

R. Seeberg.

Inhalt.

Einführung: Begriff, Aufgabe, Methode und Geschichte der Dogmengeschichte.

Historische Einleitung.

Erstes Buch.

Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche: die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter.

1) Versehentlich ist die Zahl doppelt verwandt.

Druckfehler.

S. 32 Anm. 1	lies	*ἄλλο*	statt	*ἄλλσ.*
S. 91 Anm. 4	„	*Ἰησοῦς*	„	*Ιγσοῦς.*
S. 91 Anm. 5	„	*προσελθόντα*	„	*προοσελθόντα.*
S. 108 Z. 15 von oben	„	106	„	107.
S. 147 Anm. 2 Z. 1	„	*νόμιμα*	„	*νόνιμα.*
S. 160 Anm. 1 Z. 2	„	Kanons	„	Kannons.
S. 172 Anm. 1 Z. 7	„	107 f.	„	108 f.
S. 216 Z. 15 von oben	„	anderes	„	anders.
S. 286 Z. 4 von unten	„	wie Melito	„	in Melito.
S. 344 Z. 10 von oben	„	Hippolyts	„	Hippolytes.
S. 349 Anm. 2 Z. 3	„	erga	„	ergo.
S. 356 Anm. 1 Z. 3	„	v. d. Goltz	„	v. d. Golz.
S. 366 Anm. 1 Z. 1	„	collocavit	„	callocavit.
S. 368 Z. 4 von unten	„	in Gemeinschaft stehen	„	übereinstimmen.
S. 416 Anm. 1 Z. 3	„	*ὑπόστασις*	„	*ὐπόστασις.*
S. 417 Z. 14 von oben	„	positiones	„	postiones.
S. 418 Z. 24 von oben	„	dem Einen	„	den Einen.
S. 424 Z. 8 von oben	„	*σύνθετόν*	„	*συνθετόν.*
S. 439 Z. 11 von oben	„	in Jer.	„	in Jes.
S. 446 Anm. 1 Z. 4	„	*κενοδοξία*	„	*κενοδξία.*
S. 448 Z. 4 von oben	„	überwinden	„	überwenden.
S. 467 Z. 18 von unten	„	*μίαν*	„	*μιὰν.*
S. 470 Z 17 von oben	„	istam	„	stam.
S. 484 Z. 16 u. 12 v. unten	„	4) 3	„	[4]) [3])
S. 496 Z. 13 von oben	„	nullo	„	nella.
S. 508 Z. 1 von oben	„	illic	„	illis.
S. 554 Anm. 1 Z. 8	„	futuri	„	futuris.

Einführung: Begriff, Aufgabe, Methode und Geschichte der Dogmengeschichte.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte.

Th. Kliefoth, Einleitung in die DG. 1839. G. Krüger, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte? 1895. G. Lasson, Zur Theorie des Dogmas 1897. C. Stange, Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengesch. 1898. P. Sabatier, Religionsphilosophie, deutsch von A. Baur 1898. P. Lobstein, Einleitung in die ev. Dogmatik 1897, S. 25 ff. G. Frommel, Introduction à l'histoire des dogmes Dôle 1895. R. Seeberg, Die Grundwahrheiten d. christl. Religion, 4. Aufl. 1906, S. 61 ff. F. Loofs PRE. IV³, 752 ff., wo weitere Literatur.

1. Mit dem theologischen Ausdruck Dogma bezeichnet man einen kirchlichen Lehrsatz oder das ganze Gefüge dieser Lehrsätze d. i. den kirchlichen Lehrbegriff.[1] Nicht alle Aufstellungen der Theologie, aber auch nicht alle Elemente des Volksglaubens sind Dogmen oder werden

---

1) Das Wort Dogma bezeichnet ursprünglich eine Satzung oder bindende Verfügung. Das Wort kann dabei angewandt werden auf das politische, moralische und philosophische Gebiet. In der Kirche hat man zunächst das Wort in politischem (Luk. 2, 1. Act. 17, 7) und moralischem Sinn (Eph. 2, 15. Kol. 2, 14. Act. 16, 4. Did. 11, 3: *τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου.* Barnab. 1, 6; 10, 9) gebraucht. Der spätere Sinn knüpft an die philosophische Sprache an, hier ist Dogma der Lehrsatz, der Grundsatz z. B. Cicero Quaest. acad. II, 9. Marc. Aurel. Medit. II, 3; so dann Ignat. Magn. 13, 1: *σπουδάζετε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων.* Das Wort bezeichnet dann weiter sowohl im Plural die Gesamtheit der christlichen Lehren (Tatian or. ad. Graec. 42. 12. 32. 35. Origen. de princ. IV, 6: *τῶν κατὰ χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων.* c. Cels. III, 76. in Mt. t. XII, 23) als auch im Singular die Gesamtanschauung einer Person (Ps.clem. hom. 16, 3) oder die kirchliche Gesamtlehre (z. B. Orig. c. Cels. II, 4 de princ. I, 7, 1: *secundum dogma nostrum i. e. secundum ecclesiae fidem.* Vincent. commonitor. 18: *catholici dogmatis i. e. universalis ac vetustae fidei;* 28: *universale dogma*). Vgl. Münscher, DG. S. 1. Voigt, Fundamentaldogmatik S. 668 f. Die spätere Zeit bezieht den Begriff *δόγμα* ausschließlich auf die Lehre, sodaß die christliche Lehre *ἠθικὸν μέρος καὶ δογμάτων ἀκρίβειαι* in sich faßt (Gregor. Nyss. ep. 24. Cyrill. cat. 4, 2).

zu Dogmen. Zum Begriff des Dogmas gehört nach dem heutigen Sprachgebrauch die formelle Anerkennung der betr. Sätze durch die organisierte Kirche. Eine besondere Versöhnungslehre etwa, oder die Vorstellungen vom Teufel und den Engeln sind nicht Dogmen, während die Trinität, die Gottheit Christi, die Anschauung von den Sakramenten, die Bestimmung des Wesens der Kirche etc. den Charakter des Dogmas an sich tragen. Dabei kann ein Gebiet in einer Konfession als Dogma fixiert sein, das in einer anderen nicht Dogma ist, wie z. B. die Verbalinspiration in der römischen Kirche Dogma ist, während das Luthertum, auch in den Zeiten, da seine Theologen allgemein für diese Hypothese eintraten, kein derartiges Dogma besaß. Die kirchliche Formulierung eines Satzes als Dogma erfolgt in den verschiedenen Konfessionen, je nach den Anschauungen von der Kirche und ihrem Verhältnis zur Gesellschaft oder zum Staat, in verschiedener Form,[1] aber diesen differenten Formen ist das Merkmal gemeinsam, daß die Kirche die allgemeine Anerkennung der betreffenden Sätze fordert. Sie vergewissert sich dieser Anerkennung seitens ihrer Lehrbeamten und sie setzt sie bei ihren übrigen Gliedern voraus.

Nun ist aber die kirchenrechtliche Anerkennung eines Lehrsatzes nur ein äußeres Merkmal. Es gibt Sätze, wie etwa die Verwerfung des Pelagianismus zu Ephesus 431, die ohne praktische Bedeutung für die Kirche, in diesem Fall die griechische, geblieben sind. Um den Begriff des Dogmas inhaltlich zu erfassen, muß daher ein weiteres Merkmal hinzugefügt werden. Die Dogmen sind Ausdruck des Gemeindeglaubens, und eben deshalb sind sie kirchenrechtlich fixiert worden, mag auch bei letzterem die Politik oft entscheidend mitgesprochen haben (z. B. das Chalcedonense). Nun haben die Theologen die Formulierung der Dogmen ausgeführt, bzw. der Gegensatz der theologischen Schulen hat bei der Entstehung des Dogmas mitgesprochen. Trotzdem wäre es verkehrt, das Dogma rein als Produkt der theologischen Entwicklung zu definieren. Vielmehr steht hinter dieser Entwicklung wie auch ihrer Formulierung als Dogma immer der Glaube der Gemeinden und der Bedarf der Frömmigkeit der Kirche. Dies kommt dadurch zum Ausdruck, daß alle Dogmen prinzipiell zum Heil und der Erlösung in Beziehung stehen.

1) Entweder hat diese Anerkennung die Art des volkstümlichen Rechts (so in der vornicänischen Zeit, aber auch im Mittelalter und vielfach im populären Bewußtsein auch der reformatorischen Kirchen), oder die Anerkennung erfolgt auf Veranlassung der Kirche durch die staatliche Autorität (die griechische Christenheit, die lutherische Kirche), oder es findet eine kirchliche Fixierung statt, die als solche rechtsgültig ist und von der weltlichen Obrigkeit nicht promulgiert, sondern nur formell anerkannt wird (die katholische Kirche, aber auch die reformierten Kirchen).

Sie tragen nie rein theoretischen Charakter, sondern sie stellen sich als Ausdruck der Heilswahrheit dar.

Dies führt aber auf ein drittes Merkmal. Die Heilswahrheit ist nach christlicher Anschauung göttliche Offenbarung, diese Offenbarung hat aber ihren maßgebenden und grundlegenden Ausdruck in den Lehrgedanken der christlichen Urzeit resp. in der Heiligen Schrift gefunden. Daher sind die Dogmen immer prinzipiell Erkenntnis der Offenbarungswahrheit, deshalb gehört auch zum Beweis der Wahrheit des Dogmas der Nachweis ihres schriftgemäßen oder ihres apostolischen Charakters. Diesen Nachweis haben die Urheber der Dogmen zu allen Zeiten zu führen versucht in dem Bewußtsein, daß die Dogmen nur einen besonderen Ausdruck für die urchristliche Offenbarung darstellen. Die Dogmengeschichte muß also diesen Nachweis reproduzieren. Damit verbindet sich in der dogmengeschichtlichen Darstellung die Prüfung der Formulierung des Dogmas daraufhin, ob sie dem vom Urchristentum repräsentierten reinen Typus der Erlösungsreligion entspricht oder nicht. Diese Aufgabe ist eine geschichtliche, denn sie besteht in der kritischen Anwendung eines geschichtlichen Maßstabes auf die Entwicklung der Dogmen. Es handelt sich also darum, daß geschichtlich nachgewiesen wird, ob das Dogma die Tendenzen der Erlösungsreligion zum Ausdruck bringt, oder ob etwa fremdartige Elemente von anderen Religionsformen, sei es der Rechtsreligion, sei es der naturhaften Religion, in das Dogma aufgenommen sind. Von diesem Gesichtspunkt aus wird etwa das Mysterienwesen oder der Legalismus der dogmengeschichtlichen Kritik unterliegen, indem sich an diesen Formen zeigt, daß sie Elemente der niederen Religionsstufen in die Erlösungsreligion hereintragen. Mehr äußerlich ausgedrückt wird es darauf ankommen, ob fremdartige Momente der antiken Religionen die Reinheit der christlichen Grundgedanken beeinträchtigt haben. Nicht die „Hellenisierung", Romanisierung oder Germanisierung an sich korrumpieren das Christentum, diese Formen bezeugen an sich nur, daß die christliche Religion in den betreffenden Epochen selbständig durchdacht und angeeignet worden und daß sie Bestandteil der Kultur der Völker geworden ist. Die Gefahr dieses Prozesses besteht nun aber darin, daß die betreffenden Völker oder Zeitalter das Christentum, um es sich verständlich zu machen, nicht nur formell übersetzen, sondern es materiell zu einer anderen Religionsstufe depotenzieren. Jenes hat die Dogmengeschichte als ein Faktum zu konstatieren, das von einer kräftigen geschichtlichen Entwicklung unabtrennbar ist, dies hat sie dagegen kritisch zu beanstanden. Freilich muß diese Kritik aber andererseits im Auge behalten, daß die geschichtliche Entwicklung selbst mit innerer Notwendigkeit in verschiedenen Zeitaltern das Wesen des Christentums

nur in verkürzter Form und in einseitiger Ausprägung zu verwirklichen vermocht hat. Nichts kann daher so verkehrt sein, als die Kritik der Vergangenheit, die sich an den großen Wendepunkten der Geschichte einstellt, unbesehens als historisches Urteil auszugeben. Eine gerechte Beurteilung des mittelalterlichen Christentums muß die geschichtliche Notwendigkeit dieser Erscheinung verstehen lehren und nicht blindlings die polemischen Urteile der Humanisten und der Reformatoren nachsprechen.

Das Dogma ist also eine besondere Ausdrucksform der Erkenntnis der Gemeinde von der Heilswahrheit; und zwar handelt es sich dabei um solche Erkenntnisse, die die Gemeinde als schlechthin notwendig für ihren geschichtlichen Bestand angesehen hat und darum durch öffentliche Fixierung zu einem dauernden Faktor dieses Bestandes gemacht hat. So versteht sich sowohl der rechtliche als der kirchliche und der religiöse Charakter des Dogmas.[1])

2. Das Dogma ist ein Produkt der Geschichte.[2]) Der menschliche Geist steht einer Welt von Objekten gegenüber. Zwischen ihm und diesen Objekten besteht ein an sich seiendes Verhältnis, dies Verhältnis schließt eine große Anzahl von Möglichkeiten in sich. Das geschichtliche Leben besteht nun darin, daß der Geist an der Welt der Objekte sich entwickelt oder aus diesen Möglichkeiten eine Wirklichkeit bildet, er verwandelt das bloß Objektive denkend und wollend, Ideen und Ideale bildend, in geistigen Inhalt. Die Betrachtung der Welt der Objekte als gegebener Möglichkeit ergibt die naturwissenschaftliche Anschauung, die Untersuchung der vom Geist realisierten Wirklichkeit ist die Geisteswissenschaft, die je nach der Methode ihrer Betrachtung, Philosophie oder Geschichte ist. Nun kann die Geschichte als Wissenschaft die verschiedenen Gebiete des geistigen Lebens in relativer Sonderung voneinander betrachten. Ein besonderes Gebiet dieses Lebens ist die Religion, und eine besondere Provinz der geschichtlichen Entwicklung der Religion ist die Entwicklung der Dogmen in der oben gekennzeichneten Abgrenzung. So gut nun in der allgemeinen Geschichte die politische Geschichte mit der Kulturgeschichte oder der Rechtsgeschichte zusammenhängt, so sehr steht auch die Dogmengeschichte in

1) Zugleich ist hier ersichtlich, daß die Bedeutung und Geltung des Dogmas in der Geschichte sich abhebt von den Meinungen der Theologen, aber auch von dem religiösen common sense.

2) Die hier in Betracht kommende Literatur ist sehr groß; hier seien nur erwähnt: O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft 1886. Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode u. d. Geschichtsphilosophie, 3. Aufl., 1903. Ed. Meyer, Zur Theorie u. Methodik der Gesch. 1902. Grotenfelt, Die Wertschätzung in der Geschichte 1903.

einem inneren Zusammenhang mit den politischen und den kulturlichen Elementen der Kirchengeschichte. Die Trennung auf diesem wie jenem Gebiet hat also immer nur den Sinn ein Teilganzes aus dem Gesamtgebiet herauszunehmen. Dabei kann die Frage, welchem dieser Gebiete der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen zu entnehmen ist — diese Frage kann für die Kirchengeschichte, in der das kulturgeschichtliche Moment in der Regel zu kurz kommt, ebenso gestellt werden, wie sie neuerdings für die Weltgeschichte aufgeworfen ist —, hier auf sich beruhen bleiben. — Jede Geschichtsdarstellung betrachtet die Vergangenheit von der Gegenwart aus, daher hat jede Gegenwart ihr eigenes Bild von der Vergangenheit. In den Tendenzen jeder Gegenwart resp. in ihrer Deutung des Weltzweckes ist der Wertmaßstab gegeben, nach dem sie die Vergangenheit beurteilt. Hieraus begreift es sich, daß auch die Historiographie eine Geschichte hat, und daß es somit auch eine Geschichte der Dogmengeschichte gibt. Nicht auf der Verbesserung der Methode und dem Wachstum und der Sicherung der Materialkenntnis beruht zuhöchst dieser Wechsel, sondern auf dem Wandel der religiösen und der allgemeinen Weltanschauung. Damit ist die „Voraussetzung“ erkannt, die die Schranken der geschichtlichen Erkenntnis, aber zugleich ihren Sinn und Wert bezeichnet.

Alle Geschichte erwächst aus dem Kontakt des denkenden und wollenden Geistes mit den ihm gegebenen Objekten der Anschauung und Betätigung. Hierdurch kommt in die Geschichte das Element der Freiheit und des „Zufalls“. Besondere Menschengeister kommen in Beziehung zu besonderen Ereignissen, „führende Geister“ erstehen und „epochemachende Tatsachen“ treten ein, aber auch diese wie jene bleiben aus. Es handelt sich also in der Geschichte nicht um eine „gesetzmäßige“, regelmäßig fortschreitende Erfassung der Objekte, sondern es handelt sich um die Arbeit freier Geister in einer Welt wechselnder Möglichkeiten, die um so reicher sind als sie auch das Walten der freien Geisterwelt in sich fassen. Die religiöse Betrachtungsweise erweitert diesen Spielraum der Möglichkeit durch den Gedanken der göttlichen Weltleitung, aber sie beschränkt ihn zugleich hierdurch, indem sie ihm als das absolut verwirklichende Prinzip den göttlichen Willen einfügt. Allein so ernst es dem Christen mit diesem Gesichtspunkt ist, so wenig darf er als Historiker den göttlichen Willen vor die Ereignisse stellen oder diese nach jenem „konstruieren“, sondern er kann ihn bei der geschichtlichen Betrachtung erst nach der Feststellung der Ereignisse und aus dieser entnehmen.[1])

1) Dieser Gegensatz veranschaulicht zugleich den Gegensatz von Geschichte und Geschichtsphilosophie.

Aber dieses Moment der Beweglichkeit und der Zufälligkeit wirkt nicht selten erschwerend auf die Betrachtung der Geschichte der Religion. Man staunt etwa bei der Wahrnehmung, wie stark rein politische, und auch unlautere persönliche Motive, die vis inertiae und stumpfes Parteiwesen bei der Entstehung der Dogmen wirksam gewesen sind, und man wird durch solche Beobachtungen unwillkürlich mit Mißtrauen gegen die Dogmen selbst erfüllt. Man kann dem entgegenhalten, daß Gottes Wirken sich auch der Bösen und der Stumpfen als Werkzeuge bedient, aber dadurch wird das Bedenken doch nicht ausreichend gehoben. Dazu bedarf es einer weiteren Erwägung. Die einzelnen Personen sowie die Gruppen und offiziellen Instanzen, die die Dogmen herstellten, dürfen nicht isoliert angesehen werden. Sie sind vielmehr stets die ausführenden Organe umfassender geistiger Tendenzen, sie schaffen die Gestalt für die dunklen Triebe des Bedarfs der großen Menge, sei es, daß sie aus Ahnungen Gedanken bilden, sei es, daß sie die Konsequenz bestimmter Gedanken herausarbeiten oder auch abstumpfen. Nicht willkürliche Erfindungen stellen die Konzile und ihre Leiter auf, sondern sie prägen das Wort für die Empfindungen und Tendenzen des Gesamtlebens ihrer Zeit. Aber auch dies Gesamtleben ist keine willkürliche Erscheinung, sondern es ist bedingt durch den geschichtlichen Inhalt oder die geistige Wirklichkeit, die es überkommen hat. Und wie jedes geschichtliche Gesamtleben umprägend an dem geschichtlichen Erbe tätig ist, so wird seine Tätigkeit selbst von der Zukunft umgebildet. Die Fehler, die in der Geschichte gemacht werden, wurzeln tief in der Vergangenheit, aber sobald sie zum klaren Ausdruck gelangen, rufen sie die Mächte wach, die sie verurteilen und ersetzen. Nicht egoistische Launen und nicht politische Velleitäten sind die Baumeister der Dogmen, sondern das religiöse Leben der Gemeinde. Wer das im Auge behält, wird jene einzelnen und zufälligen Motive, die auf die Entstehung der Dogmen einwirken, nicht überschätzen gegenüber der Wucht geschichtlichen Gesamtlebens, das sich dabei auswirkt. Nicht daß ein Mann namens Arius so, und ein anderer namens Athanasius anders dachte, nicht daß ein Kaiser namens Konstantin ein politisches Interesse an der Einheit der Christenheit besaß, hat das Nicänum hervorgebracht, sondern all diese Personen mit ihrer Kraft und ihren Überlegungen waren in Wirklichkeit nur Werkzeuge, durch die sich ein großer Prozeß mit innerer Notwendigkeit durchsetzte. Gewiß wäre das ohne diese Führer nicht so geschehen, wie es geschehen ist, aber sie waren im letzten Grunde nicht die Herren, sondern die Diener der geschichtlichen Entwicklung, sie haben die Tatsachen hervorgebracht, aber als hervorragende Mittel, nicht als Erzeuger. Man kann die Wahrheit, die im Gedanken der

„Helden“ liegt, nicht leicht überschätzen, aber man kann sie auch nicht gründlicher mißverstehen, als wenn man um ihretwillen die Geschichte in eine Sammlung von Heroengeschichten auflöst, die alle, wie das Märchen, beginnen mit „es war einmal ein Mann“. Nicht die einzelnen Männer und nicht die Parteien, ja nicht einmal die einzelnen Generationen machen die Geschichte, sondern sie ist das geistige Leben der Gesamtheit, das sich in der Wechselwirkung seiner Glieder und in der diese bedingenden Fortwirkung des Erwerbes der Vergangenheit in der Gegenwart vollzieht. Das schließt scharfe Wendungen und eine gesteigerte Kraft der Entwicklung nicht aus, sondern hier greifen die „großen Persönlichkeiten“, die guten wie die bösen, entscheidend ein, aber immer so, daß die Glieder, wenn auch membra praecipua an dem sich entfaltenden Gesamtleben sind. Sie rufen die „Epochen“ in der Geschichte hervor, aber die Epoche selbst ist eine besondere Form in dem geistigen Entwicklungsprozeß der Gesamtheit.

Wenn man diese Gedanken auf die Dogmengeschichte anwendet, so lernt man sie aufzufassen als die sich entwickelnde Erkenntnis der Christenheit von der Heilswahrheit. Nicht beliebige Spekulationen, sondern die Realität der Religion als Offenbarung ist das Objekt dieser Erkenntnis und nicht der Klerus, die Theologen, die Politiker, die Agitatoren und die Vermittler, sondern die christliche Gemeinde ist ihr Subjekt. Und nicht die Trägheit der Geister, die „reaktionären Gelüste“ der Politiker und die Einflüsse der Kirchenregimente sind der Grund des Fortbestandes der Dogmen, sondern das Leben der Kirche. Man kann sich das daran veranschaulichen, daß die wirksame Existenz der Dogmen in der Kirche der Gegenwart nicht etwa zuoberst auf ihrer kirchenrechtlichen Stellung, sondern auf den Gebeten, den Liedern, der Liturgie und den unmittelbaren Äußerungen der Frömmigkeit beruht. Darum können wir heute wohl etwa an eine „moderne Theologie“, aber nicht wohl an ein „neues Dogma“ denken. Die Dogmen sind Grunderkenntnisse der Christenheit, darum hat sie sie, wie wir sahen, in den Bestand ihrer konkreten Existenz eingefügt, und eben darum wirken sie fort in ihrem empirischen Leben, tiefer und stärker als der oberflächliche Beschauer annehmen möchte. — Steht aber das Dogma als solches in diesem inneren geschichtlichen Zusammenhang zu dem religiösen Leben der Gemeinde, dann muß die Dogmengeschichte methodisch darauf acht haben, das Dogma aus diesem Leben zu erklären und seine Einwirkungen auf dies Leben zu beobachten. Hierin ist es aber auch begründet, daß die dogmengeschichtliche Darstellung nicht ganz selten aus ihrem eigentlichen Rahmen heraustreten wird, indem sie auch Gegenstände aus der Geschichte der Theologie und der Frömmigkeit in ihren

Bereich zieht. Eine allzustrenge Absonderung von diesen Gebieten würde das Verständnis der Dogmen nicht fördern, sondern nur hemmen.

3. Der Entwicklungsprozeß der Dogmengeschichte kann an diesem Ort natürlich nicht genauer charakterisiert werden, da dazu das gesamte Material ausgebreitet werden müßte. Man kann im allgemeinen sagen, daß die Anschauungen, aus denen die Dogmen hervorgehen, in dem stillen Prozeß der religiösen Ideenentwicklung, der sich im Kontakt der spezifisch religiösen Erfassung der Offenbarung mit der Bildung, der Wissenschaft und den Kulturzuständen vollzieht, entstehen. Als Parallele kann man etwa an die Entstehung der volkstümlichen Rechtsanschauung denken. So ist aus der alten apostolischen Lehrtradition in einem überaus komplizierten Prozeß jener kirchliche common sense entstanden, der die Grundlage der Dogmenarbeit der alten Kirche bildet. Indem nun aber Elemente dieses Gemeinglaubens entweder zu Konsequenzen fortgeführt werden, die bestimmte Gruppen der Christenheit ärgern, oder aber aus solchen Gruppen Anschauungen hervorwachsen, die wider den Gemeinglauben verstoßen, ergibt sich der Anlaß, für die betreffenden Gedanken schärfere, klarere Formeln zu gewinnen, die nur mit Hilfe der theologischen Arbeit geprägt werden können. Man denke etwa an den Gemeinglauben des ausgehenden Mittelalters und den reformatorischen Gegensatz, oder an die Form, die der alte Subordinatianismus durch Arius erhielt, wider den dann der Gemeinglaube reagierte, um Paradigmen für die angeführten Sätze zu gewinnen. Bei diesen Bewegungen kann der Ausgangspunkt sehr verschieden sein, etwa eine liturgische Formel oder ein kirchliches Institut oder die praktische Anwendung dogmatischer Sätze; ebenso konkurrieren verschiedene andere Motive, wie die allgemeine Kulturstufe, die ethischen Tendenzen, kirchenpolitische Ideen usw. So entsteht ein überaus bewegtes Bild und eine große Vielgestaltigkeit der Abwicklung des geschichtlichen Prozesses.

Dazu kommt nun weiter, daß das einmal entstandene Dogma fortbesteht, und daß es gemäß der gemeingültigen Fixierung, die seine Entstehung zum Abschluß bringt, auf das praktische Leben breit einwirkt. Daraus versteht sich die überaus große Stabilität und Tenazität, die den Dogmen zu eignen pflegt. Aber dies hat nicht eigentlich den Sinn der „Starrheit" des Dogmas. Vielmehr ist die Tenazität des Dogmas viel mehr in seiner Beweglichkeit und Elastizität begründet. Diese Elastizität ist aber sehr wohl verständlich bei Sätzen, die große weite Gebiete des religiösen Lebens umspannen und den Ertrag einer langen geschichtlichen Entwicklung zum Ausdruck bringen. Bei allen Dogmen handelt es sich eigentlich um Grundwahrheiten der christlichen Erkenntnis, die das ganze Gebiet der Religion umfassen, an solche vermag aber auf

lange hinaus das religiöse Leben und Erkennen anzuknüpfen. So können die Dogmen im Lauf der Entwicklung verflacht, veräußerlicht oder auch zersetzt, aber ebenso auch vertieft und ihrer Tendenz entsprechend ausgebaut oder weiter erstreckt werden. Das eine kann dazu führen, daß die Dogmen zu einer äußerlichen rein rechtlichen Geltung herabgedrückt werden, das andere kann aus dem früher gewonnenen Dogma neue selbständige Dogmen hervorwachsen lassen, oder aber ihm doch praktisch leitende Sätze angliedern, resp. sie aus ihm herleiten. So tritt aber neben das stabile Dogma die wechselnde Interpretation desselben. Für alle diese Vorgänge bietet die Geschichte jedem Kundigen Beispiele. — Die Tenazität des Dogmas spricht sich in dieser seiner Geschichte aus. Keine Kirche hat bisher ein von ihr einmal aufgestelltes Dogma aufgehoben. Wo dies aber geschehen ist, da war der Anlaß zu einer Sonderkirche oder aber einer Sekte gegeben. Der Bruch mit dem mittelalterlichen Dogma hat die protestantische Kirche hervorgerufen, oder noch neuerdings ist aus der Negation des Infallibilitätsdogmas eine neue Kirchengemeinschaft entstanden.

Die Beobachtung der Geschichte läßt immer bestimmte Regeln des Geschehens erkennen, und man kann gerade in ihnen wichtige „Lehren der Geschichte“ anerkennen. An dieser Regelmäßigkeit des Geschehens ist nichts Auffälliges, wenn man die wesentliche Gleichartigkeit der Kräfte und Stoffe, die die geschichtliche Bewegung erzeugen, in acht behält. Allein von „geschichtlichen Gesetzen“ zu reden empfiehlt sich trotzdem nicht, weil die Regelmäßigkeit des Geschehens stets durch die Eigentümlichkeit der freien Geister modifiziert ist, und gerade hierin der eigentliche Gegenstand der geschichtlichen Betrachtung besteht. Man müßte also hier das Wort „Gesetz“ in einer Unbestimmtheit der Bedeutung verwenden, die nicht empfehlenswert ist. Aber dem entspricht es, daß diese „Gesetze“, so bald sie schärfer gefaßt werden sollen, entweder sich als Trivialitäten darstellen — wie daß die Menschennatur immer dieselbe ist, daß der Mensch Lust sucht und Unlust abwehrt etc. — oder aber aus spekulativen Voraussetzungen abgeleitet sind, die als solche nicht geschichtliche Resultate darbieten. So anregend auch für den Geschichtsforscher die Geschichtsphilosophie ist — man denke vor allem an Hegels großes Werk oder auch den 3. Band von Lotzes Mikrokosmos —, so wenig darf die rein geschichtliche Aufgabe mit jener verwechselt werden. — Das Gesagte gilt auch von der Dogmengeschichte. Die Anregungen, die sie aus der Dogmatik empfängt, sind kaum zu überschätzen, trotzdem dürfen die geschichtsphilosophischen Sätze, die etwa die Dogmatik findet, nicht einfach als Ertrag der Geschichte behandelt werden. Dies unbewußte Dogmatisieren ist ja in der neueren

religions- und dogmengeschichtlichen Literatur recht beliebt, aber im Interesse der wirklich geschichtlichen Erkenntnis wird es geboten sein, ihre Eigenart und ihre Schranken scharf im Auge zu behalten.

4. Dies führt aber zu einer anderen Frage. Es handelt sich um die Wahrheit des Dogmas. Die katholische Kirche stellt ihre Dogmen prinzipiell als Wahrheit hin, sofern sie eben der Kirche entstammen. Das Urteil über die Wahrheit des Dogmas ist also für den Katholiken ein analytisches Urteil: sofern das Dogma ist, ist es wahr. Der Protestant faßt dies Urteil über das Dogma aber als synthetisches, d. h. das Dogma ist als wahr nur anzuerkennen, sofern es sich als wahr ausweist. Man könnte auch sagen: wahr ist das Dogma, sofern es von dem religiösen Glauben reproduziert werden kann. Indessen führt dies schon auf das dogmatische Urteil. Rein historisch angesehen, werden wir daher auf den oben festgestellten Gedanken zurückgehen müssen und sagen, die Wahrheit des Dogmas erweist sich daran, daß es sich den Gedanken der Erlösungsreligion einfügt. — Indessen muß jetzt gefragt werden, was denn eigentlich von dem Dogma in Betracht kommen soll für diese Beurteilung. Oder — anders gesagt — was ist damit gemeint, wenn jemand sich zu einem Dogma bekennt resp. es ablehnt? Nun kann sich ein derartiges Urteil unmöglich auf die technisch theologische Form des Dogmas beziehen, da diese zeitgeschichtlich bedingt ist und nur den zufälligen Ausdruck, den man einem Gedanken einmal gegeben hat, darstellt. Mit Recht sagt man daher, daß die Zustimmung zum Dogma nicht die Zustimmung zu seiner theologischen Formulierung ausdrücken soll. Das, was das Dogma ist und soll, bezieht sich auf zweierlei, einmal die Ablehnung einer bestimmten Lehre, sodann die Feststellung einer religiösen Tendenz, die jene Lehre ausschließt. In diesem Sinn bekennt sich die Kirche noch heute zu dem Nicänum, sofern sie den Arianismus ablehnt und die Gottheit Christi als des Erlösers behauptet. Ob jemand die ganze komplizierte Logoslehre oder die besondere Ausprägung des Erlösungsgedankens bei Athanasius akzeptieren kann, kommt dabei nicht in Frage. Luther hat einmal gesagt, er hasse das *ὁμοούσιος*, aber er halte an der „Sache“ fest.

Verhält es sich so, wie wir gesehen haben, so hat die Dogmengeschichte ihre Aufgabe noch nicht erfüllt, wenn sie die Entstehung des Dogmas aus den theologischen und kirchenpolitischen Gegensätzen und den logischen Zusammenhang der betreffenden Formel klarstellt, sie muß auch weiter den Ursprung des Dogmas aus der Frömmigkeit und seinen religiösen Sinn oder die eigentümliche Ausprägung des Erlösungsgedankens in dem Dogma nachweisen. Dies ist, wie gesagt, keine dogmatische, sondern eine rein historische Leistung. Sie ist von größtem praktischen Wert,

indem sie die Elemente herausstellt, auf deren Erkenntnis es vor allem ankommt, wenn man das Dogma beurteilen will. So wird das bloß archäologische Interesse überwunden durch den umfassenden geschichtlichen Gesichtspunkt, der die Dogmengeschichte als einen maßgebenden Faden in der kirchlichen Gesamtentwicklung erfassen lehrt. In dieser Entwicklung handelt es sich aber um die Erfassung des Christentums als der Religion der Erlösung und der Vollendung, somit muß das nämliche Prinzip auch für die dogmengeschichtliche Darstellung in Anwendung kommen.

Nun steht es aber nicht so, daß diese Entwicklung eine gradlinige ist, sodaß Dogma an Dogma sich konsequent anschließt und so allmählich die ganze christliche Wahrheit zum Ausdruck gelangt, bis sie in den reformatorischen Dogmen ihren Schlußpunkt erreicht (Thomasius). An dieser Betrachtungsweise ist richtig, daß wirklich die Konsequenz der Gedanken von einem Dogma zum anderen und von einer Wahrheit zur anderen fortdrängt. Dagegen ist aber die freie geistige Art der Entwicklung, die zufällige Geschehnisse in sich faßt, im Auge zu behalten, sowie auch, daß jedes Dogma von einem bestimmten Gesichtspunkt her das ganze Christentum als Erlösungsreligion beschreibt, und daß daher neue Dogmen nicht nur eine bloße Ergänzung der alten herstellen, sondern zugleich eine modifizierte, vertiefte oder ausgebreitete, verflachte oder konzentrierte Anschauung von dem ganzen Christentum. Dadurch verbietet sich jene vermeintlich organische, aber eigentlich nur aggregierende Anschauung von der Dogmengeschichte. — Ebensowenig stimmt es zu der geschichtlichen Wirklichkeit, wenn man die Dogmengeschichte als den Entwicklungsprozeß des antiken hellenischen Verständnisses der christlichen Wahrheit, das durch die Reformation prinzipiell aufgehoben ist, darstellt (Harnack). Einmal hat nämlich die Reformation nicht im Prinzip das Dogma — sondern nur seine Infallibilität — aufgehoben, da das religiöse Glaubensprinzip der Reformation und die theoretische Fixierung seines Inhalts sich keineswegs ausschließen, sodann aber besteht das alte Dogma auch in den reformatorischen Kirchen fort, nicht nur als ein rudimentärer Annex, sondern als ein wirksames historisches Prinzip. Es liegt also bei Harnack eine Beschränkung der Aufgabe der Dogmengeschichte vor — die Geschichte der christlichen Erkenntnis auf dem Boden der antiken Weltanschauung —, die bemessen an dem Sprachgebrauch des Wortes Dogma wie an der geschichtlichen Wirksamkeit des Dogmas nicht als berechtigt anzusehen ist.[1])

---

1) Ähnlich urteilt Loofs PRE. IV³, 760.

Die Wahrheit oder die Unwahrheit eines Dogmas ist im Sinn der evangelischen Anschauung also nicht a priori festzustellen, auch nicht auf dem Umweg, daß man die Wahrheit im Zusammenhang des geschichtlichen Entwicklungsganges sich verbürgen läßt, wobei dann das Mittelalter so wie so einen Strich durch die Rechnung macht, oder daß man die Berechtigung des Dogmas in der Gegenwart durch das Prinzip des Protestantismus annulliert werden läßt. Vielmehr ist die Wahrheit resp. Unwahrheit der steten Prüfung der religiösen und geschichtlichen Erkenntnis unterstellt. Nun kann dies aber nicht den Sinn haben, als wenn die wechselnde Erkenntnis an sich schon das Dogma aufhöbe. Das würde nur dann geschehen können, wenn die organisierte Kirchengemeinschaft durch irgend eine maßgebende Erklärung das alte Dogma aufhöbe und es durch ein neues ersetzte, wie es die Reformation getan hat. Solange dagegen die Kirche als organisierte Rechtsgemeinschaft an ihrem gewordenen geschichtlichen Bestand festhält, besteht auch das zu diesem Bestand gehörende Dogma in ihr zu Recht. Die evangelische Kirche spricht sich das Recht fortdauernder Reformation auch in bezug auf das Dogma zu, aber das heißt nicht, daß die Ansichten einzelner Theologen, Schulen oder Parteien in ihr öffentliche Geltung beanspruchen können. Es handelt sich um geschichtliches Recht, das zwar gemäß den geschichtlichen Verfassungsformen fortgebildet und umgebildet werden kann, das aber nicht durch Velleitäten einzelner Personen und Gruppen aufgehoben wird. Hierin ist es aber auch begründet, daß die Dogmengeschichte die Entstehung und den Sinn der gewordenen Dogmen darlegt, nicht aber die Geschichte der Kritik oder der Umdeutungen, die die Theologie an ihnen weiter vorgenommen hat, verfolgt, es sei denn, daß diese zu neuen Dogmen geführt haben.

§ 2. Die Methode und die Einteilung der Dogmengeschichte.

1. Das Allgemeine über die dogmengeschichtliche Methode ist in dem vorigen Paragraphen angedeutet worden. Spezielle methodologische Erörterungen können erst bei der Untersuchung der einzelnen Dogmen anschaulich und eindrücklich angestellt werden. Die Allgemeinheit der Gesichtspunkte, auf die eine Einleitung angewiesen ist, läßt es nicht als ratsam erscheinen, eine etwas ausführlichere Methodologie zu entwerfen. Man würde dabei kaum darüber hinauskommen, was dem in geschichtlicher Arbeit geübten Leser als selbstverständlich erschiene, dem Ungeübten aber doch nicht verständlich würde. Es mag daher an einigen kurzen Bemerkungen genug sein.

Als in einer historischen Disziplin soll in der DG. die historische

Methode in strenge Anwendung kommen[1]) Wie es wirklich gewesen und geworden, ist auf Grund der kritisch erforschten Quellen[2]) zu erzählen. Dieser Aufgabe genügt man aber nicht durch Aneinanderreihung von Tatsachen — das ist überhaupt nicht Geschichte —, sondern indem man die treibenden Kräfte in ihrem Entstehen und ihrer Wirkung sowie das Ineinanderwirken der verschiedenen Kräfte aufzeigt. Nur so wird man dem gerecht, wie es wirklich gewesen. Dabei ist vorauszusetzen die allgemeine Kenntnis der Religionsgeschichte, der Kirchengeschichte, der Geschichte der Philosophie sowie die Übung und Gewöhnung in der historischen Kritik und Objektivität.

2. Hierdurch ist bereits ausgeschlossen die früher übliche Teilung der DG. in eine allgemeine und spezielle DG., sowie die Einteilung der letzteren nach den zurzeit üblichen Loci der Dogmatik (so noch Baur, Hagenbach), denn es ist deutlich, daß diese Behandlungsweise nicht historisch ist. Die einzelnen Zeitalter der Geschichte haben nämlich nicht alle einzelnen Loci nacheinander durchgearbeitet, sondern sie haben ihr Interesse an einen besonderen treibenden Grundgedanken oder einen besonderen Gesichtspunkt gewandt und haben von hier aus und hierin das Ganze des Christentums verstanden, damit neue Erkenntnis schaffend und die alte vertiefend oder umbildend. Darnach hat sich die Darstellung zu richten. Neben das „Zentraldogma" tritt nicht eigentlich das „Peripherische" (Thomasius), sondern die von jenem abhängige und in ihm beschlossene Gesamtanschauung vom Christentum.

3. Die Dogmengeschichte scheint einsetzen zu sollen bei dem ersten Dogma im strengen Sinn, d. i. dem Nicänum. Da nun aber die nicänische wie die spätere Dogmenbildung auf dem religiösen Verständnis und der gemeinsamen Anschauung (vgl. oben S. 6) der altkatholischen Zeit ruhen, so hat die DG. zu beginnen mit dem nachapostolischen Zeitalter. Sie schließt mit den letzten Dogmen, die von den Kirchen produziert worden sind, d. h. mit dem 2. Konzil von Nicäa (787), mit dem vatikanischen Konzil (1870), mit der Konkordienformel (1580) und der Synode zu Dortrecht (1619).[3]) Daß diese

1) Vor dem polemischen, kirchenpolitischen und dogmatischen Dilettieren in der DG. kann nicht genügend gewarnt werden.

2) Quellen der DG. sind außer den bezüglichen Beschlüssen, Dekreten, Bullen, Bekenntnissen, die Akten über die Verhandlungen, welchen jene entstammen, ferner die Schriften der positiv oder negativ, direkt oder indirekt bei der Entstehung des Dogmas beteiligten Theologen; aber auch die Zeugnisse für den Gemeindeglauben in Predigten, Liedern, Liturgien etc., sowie die kirchenrechtliche Literatur kommen in Betracht.

3) So Hauck (Schmid DG[4]); Seeberg (Thomas. II[2]), Loofs.

Feststellungen allesamt den Charakter von Dogmen haben, kann nicht geleugnet werden. Wie es aber darnach unberechtigt ist (s. oben) das lutherische Bekenntnis zum Zielpunkt zu machen (Thomasius), so ist es ebenso unrichtig, die DG. vor der Reformation schließen zu lassen, den weiteren Stoff der Symbolik zuweisend, oder die DG. in eine Darstellung des Romanismus. Socinianismus und eine allgemeine Charakteristik des Christentums Luthers auslaufen zu lassen, und zwar letzteres auf Grund der Erwägung, „daß die völlig konservative Stellung der Reformation zum alten Dogma nicht dem Prinzipe angehört, sondern der Geschichte“ (Harnack DG. III, 584). Allein diese Distinktion[1]) kommt für uns dem klaren Tatbestand gegenüber nicht zur Geltung (vgl. oben S. 11). Der Socinianismus gehört aber überhaupt nicht in die DG., sondern in die Geschichte der Theologie (als Ausläufer des Nominalismus). — Es wird deshalb bei der obigen Betrachtung sein Bewenden haben. Es kann aber die DG. auch nicht noch weiter auf alle kirchlichen und theologischen Strömungen bis zur Gegenwart ausgedehnt werden (z. B. Baur, Hagenbach), da diese Bewegungen eben noch nicht zu „Dogmen“ geführt haben, wie wir sahen (S. 1 f.).[2])

---

1) Vgl. S. 585: „Bis zur Konkordienformel und den Dortrechter Beschlüssen die Geschichtserzählung ausführlich zu geben, dann aber abzubrechen, halte ich für einen schweren Fehler, weil durch dieses Verfahren nur das Vorurteil bestärkt wird, als seien die dogmatischen Bildungen der Reformationskirchen im 16. Jahrh. ihre klassische Ausgestaltung, während sie doch nur als Durchgangspunkte betrachtet werden dürfen.“ Diese Begründung beruht auf einem dogmatischen, nicht einem geschichtlichen Urteil.

2) Diesem Abschluß der DG. hat neuerdings besonders energisch G. Krüger widersprochen in der oben angeführten Schrift, vgl. auch C. Stange a. a. O. Allein 1) dem praktischen Bedürfnis nach Kenntnis der Geschichte der neueren Theologie entsprechen die Vorlesungen über diese wie auch in der Regel die über Dogmatik. 2) Man könnte die Geschichte der neueren Theologie gewiß entweder als Epilog zur DG. oder auch als Prolog zur künftigen DG. darstellen, aber in diesem wie in jenem Falle würde man eine ganz andersartige Betrachtungsweise befolgen als die in der DG. angewandte es ist. In jenem Fall würde man nicht berichten, wie Dogmen wurden, sondern was aus Dogmen wurde, in diesem Fall hätte man eine unwirkliche ungeschichtliche Größe, das Zukunftsdogma, zum Ziel. Daher scheint es doch geeignet zu sein, die DG. u. die Gesch. d. Theol. als gesonderte Disziplinen zu behandeln, da das organisierende Prinzip in beiden ein verschiedenes ist. 3) Sagt man aber, die bisherigen Behandlungen der DG. seien „katholisierend“, indem sie die Kirchenlehre als autoritative von der sonstigen theologischen Lehre schiede, so ist zu erwidern, daß diese Autoritätsstellung der Kirchenlehre ja doch ein historisches Faktum bis auf diese Stunde ist, daß also der Historiker, ganz abgesehen von seiner persönlichen Stellung zum Dogma, diese geschichtliche Realität zum Gegenstand einer besonderen Darstellung machen darf. 4) Das gegenteilige Verfahren, daß alle etwa aufgetretenen

Innerhalb dieses Rahmens bewegt sich die Dogmengeschichte. Parallel zur Kirchengeschichte lassen sich dabei drei Hauptperioden unterscheiden: 1) Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche, wobei a) die Grundlage zu gewinnen ist durch eine Darstellung der theologischen und kirchlichen Lehrentwicklung im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter; b) die Entstehung der einzelnen Dogmen auf dem Boden der griechischen Christenheit (Trinität, Christus, Bilder) im Zusammenhang mit der Religiosität zu zeichnen ist; dabei sind die parallel laufenden abendländischen Lehren zu schildern; c) ist die Herausbildung des Dogmas auf abendländischem Boden zu erzählen (Augustin: Kirche, Sünde, Gnade).[1] 2) Die Erhaltung, Umbildung und Fortbildung des Dogmas in der mittelalterlichen Kirche: a) anknüpfend an den verblaßten Augustinismus Gregors des Gr. ist die äußerliche Konservierung des Dogmas bis zum 11. Jahrh. (nebst Überwindung der mitunterlaufenden Mißverständnisse) sodann b) die Verarbeitung des Dogmas durch die Scholastik nebst den Fortbildungen (Theologie, Versöhnungslehre, Sakramente, Kirche) und Verbildungen (die Zersetzung des Augustinismus, Hierarchismus) am Dogma, welche in diese Zeit fallen, zu schildern. 3) Die Fortbildung des Dogmas durch die Reformation und die entgegengesetzte Lehrfixierung des Katholizismus, wobei zu handeln ist a) von den reformatorischen Gedanken bei Luther und Zwingli und ihrer symbolischen Fixierung, b) von dem Ausbau der reformatorischen Gedanken samt den Lehrkämpfen usw., bis zur Konkordienformel und der Dortrechter Synode, c) von der Konservierung des mittelalterlichen Dogmas durch die römische Kirche (Trient, jansenist. Streitigkeiten usw. Kurialismus und Episkopalismus, Vaticanum).

Vgl. Ritschl, Über Begriff und Methode der älteren DG. in Jahrbb. f. deutsche Theol. 1871, S. 191 ff. Seeberg, Ein Gang durch die DG. in N. kirchl. Ztschr. 1890, S. 761 ff.

Lehrmeinungen auf eine Linie rückt, würde das geschichtliche Bild des wirklichen Geschehens verzerren, ähnlich wie wenn ein Republikaner die Regierung einer Reihe absolutistischer Könige als Geschichte eines republikanischen Regimes schildern wollte. 5) Dazu kommt das praktische Interesse an einer einheitlichen Darstellung und geschichtlichen Beurteilung der Lehren, die das kirchliche Gesamtleben mit Bewußtsein seinem konkreten Bestand eingefügt hat.

1) Manches spricht für Harnacks Einteilung, die Augustin zu der mittelalterlichen Entwicklung zieht, denn die mittelalterliche DG. ist freilich Geschichte des Augustinismus. Aber einmal müßte man dann eigentlich bis auf Tertullian und Cyprian zurückgehen, und dann ist doch auch Augustin als Abschluß der altlateinischen Lehrentwicklung zu verwerten.

§ 3. Die dogmengeschichtliche Literatur.

Baur, Lehrb. d. DG. 2. Aufl. S. 19 ff. und Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung 1852. Harnack DG. I, 23 ff. Hagenbach DG. S. 20 ff. Loofs PRE. IV³ 753 ff.

1. Weder die polemischen Werke der alten Kirche (Iren. Tertull. Epiphanius, Philaster, Theodoret usw.), noch Abälards Sic et Non, oder Chemnitz' Examen concilii Trident. oder Joh. Gerhards Confessio catholica (s. schon Luthers Schriften von den Conciliis und Kirchen sowie die Streitschriften gegen Eck Weimar. Ausg. II, die Erörterungen über das Abendmahl z. B. Erl. Ausg. 30, 108 ff, sowie Melanchthons Schrift de eccl. et de auct. verbi div., C. R. XXIII, auch die Rede über Luther und die Perioden der Kirchengesch. C. R. XI, 786) können als dogmengeschichtliche Darstellungen im strengeren Sinn bezeichnet werden. Den ersten einschlägigen Versuch machte der Jesuit Dionysius Petavius: de theologicis dogmatibus 4 voll. Paris 1644 ff; (s. schon des Melchior Canus Werk de locis theologicis, Salamanca 1563). Neben ihm ist ehrenvoll zu nennen der Schotte Forbesius a Corse, Instructiones historico-theologicae, Amsterdam 1645. Aber diese Arbeiten wie auch die z. T. recht ausführlichen dogmengeschichtlichen Erörterungen in den Systemen der Orthodoxie des 17. Jahrh. dienten wesentlich polemischen Absichten. Die Reformation hatte das dogmengeschichtliche Interesse unter diesem Gesichtspunkt entfesselt, indem sie zu einer Differenzierung des Urteils über die dogmatische Tradition anleitete. Der Pietismus hat diese freiere Beurteilung dann weitergeführt, indem er den menschlichen Charakter des orthodoxen Dogmas und seine Irrtumsfähigkeit feststellte, s. bes. Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie (1699 f.) und vgl. J. W. Zierolds Einleitung zur Kirchenhistorie 1700. Als dann die beginnende Aufklärung vollends die orthodoxen Voraussetzungen von der Wahrheit des Dogmas abstreifte, wurde erst eine unbefangene geschichtliche Betrachtung der Dogmen, wie sie schon Luther in seiner Weise an einzelnen Punkten durchgeführt hatte, möglich. Die Anfänge hierin machten L. v. Mosheim (Dissertat. ad hist. eccl. pertinent. 2 Bde. 1731 ff., de rebus christ. ante Const. 1753), Ch. W. F. Walch (Historie der Ketzereien usw. 11 Bde., 1762 ff. Gedanken von der Gesch. der Glaubenslehre 1756), sodann J. S. Semler (Einleitung z. Baumgartens Glaubenslehre I, 1759 und zu desselben Unters. theol. Streitigkeiten 1762 ff.), vgl. auch G. J. Planck „Gesch. des prot. Lehrbegriffes" 6 Tle, 1781 ff. Aber es mangelte an wirklichem historischen Verständnis, man kam über Stoffsammlungen und auffallende Einzelheiten nicht hinaus. Nach

Semler sind die Ursachen für die stete Veränderung der Meinungen „rein subjektiv zufälliger Art, weil es dem einen so, dem anderen anders gefällt, die Verhältnisse bald so, bald anders sind".[1]) Von diesem Standpunkt aus sind die ersten Darstellungen unserer Disziplin unternommen worden: S. G. Lange, Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren d. christl. Kirchen I, 1796. W. Münscher, Handb. d. christl. DG. 4 Bde. 1797 ff. (die 6 ersten Jahrh.), Lehrbuch der christl. DG. 1. Aufl. 1811; 3. Aufl. 1832 ff. (treffliche Quellenauszüge), vgl. noch J. Ch. W. Augusti (Lehrbuch d. christl. DG. 1805), L. Bertholdt (1822 f.). C. G. H. Lentz (1834 f.).

Die Dogmengeschichte der Aufklärungszeit hat zwar die gesonderte Behandlung unserer Disziplin begründet und ein sehr reichhaltiges Material für sie zusammengebracht, aber sie ist zu einer klaren und scharfen Formulierung der Aufgabe nicht gekommen. Hieran war einmal der verschwommene Begriff des Dogmas, der Dogma und Lehrmeinungen nicht gehörig unterschied, schuld, dann aber auch die einseitige, vermeintlich „vernünftig" überlegene, Beurteilung des Dogmas und endlich die Unfähigkeit große geschichtliche Entwicklungsreihen wahrzunehmen und sie geschichtlich und nicht dogmatisch zu deuten. Eigentümlich war der nicht selten auftretende Versuch, das Dogma aus jüdischen und griechischen Spekulationen zu erklären und dadurch der einfachen moralischen Religion Jesu gegenüber zu diskreditieren.[2])

2. Der große Fortschritt der Geschichtswissenschaft überhaupt im angehenden 19. Jahrhundert ist auch der DG. zugute gekommen. Speziell ist dabei an die geschichtliche Denkweise von Herders „Ideen" zu denken, sowie an Schleiermachers Gesichtspunkt, daß das Christentum ein geistiges Gesamtleben ist, das die Menschheit allmählich durchdringt. An den Werken von L. F. O. Baumgarten-Crusius (Lehrbuch d. chr. DG. 1832 u. Kompend. d. chr. DG. 1840—46), F. K. Meier (Lehrb. d. DG. 1840, 2. Aufl. 1854), J. G. V. Engelhardt (DG. 1839) ist

---

1) S. aber L. Zscharnack, Lessing u. Semler 1905, S. 180 ff.

2) Die Idee von der Hellenisierung des Christentums geht bis auf Luther und Melanchthon zurück, sie wird humanistischen Ursprungs sein. G. Arnold und die Pietisten haben sie dann wider die Orthodoxie ausgenützt. Schon 1700 veröffentlichte der Reformierte Souverain sein Werk Le Platonisme devoilé, eine überaus weitverzweigte erregte Polemik hat sich hieran geschlossen. Souverains Hauptgedanke ist, daß die Trinitätslehre das Produkt eines vergröberten Platonismus sei, den die Gnostiker und die Kirchenväter aufnahmen, um dadurch das Christentum zu erhöhen. 1782 hat Löffler das Werk deutsch bearbeitet. Die Anschauung begegnet uns dann sehr oft in der Aufklärungsepoche, s. z. B. Gruner, Institut. theol. dogm. praef. p. XI ff. Herder, Ideen zur Philos. d. Gesch. Buch XVII, 3. Schleiermacher, Glaubenslehre I, § 22, 3.

dies lebhaftere Verständnis der einheitlichen Entfaltung des christlichen Geistes wahrzunehmen. Aber der entscheidende Umschwung ist durch F. Chr. Baurs große Arbeiten veranlaßt worden, die ihrerseits wieder auf die Anregungen der Hegelschen Geschichtsanschauung zurückgreifen. Das Eigentümliche dieser Anschauung besteht in der Aufzeigung der Selbstentfaltung der Ideen, die mit innerer dialektischer Notwendigkeit erfolgt. Der ungeheure Fortschritt dieser Anschauung lag darin, daß sie das Augenmerk auf die treibenden geistigen Motive der Geschichte, auf die Entwicklung im großen richtete, ihre Gefahr bestand darin, daß sie dieser Entwicklung zuliebe dem einzelnen gegenüber leicht in ein konstruktives Verfahren verfiel. Freilich wirkte dem in der Dogmengeschichte der Individualismus Neanders und Hases, sowie die Schleiermachersche Tendenz das kirchliche Leben als den Ausgangs- und Zielpunkt der Kirchengeschichte zu fassen, entgegen. Im übrigen kam die ganze historische Stimmung der Zeit der DG. ebenso zugute wie die in der Aufklärungszeit angebahnte und seither methodisch vervollkommnete Akribie der Detailforschung. So ist es gekommen, daß die DG. im 19. Jahrhundert allseitig einen mächtigen Aufschwung genommen hat.

Neanders Dogmengeschichte hat nach seinem Tode Jacobi herausgegeben (1859). Neben Neander ist Hagenbach (DG. 1850, 6. Aufl. ed. Benrath 1886) zu erwähnen. In engem Anschluß an Hegel ist Marheinekes DG. gehalten (ed. Matthies u. Vatke 1849). Wie etwa gleichzeitig Meier hat Marheineke die Unterscheidung der allgemeinen und speziellen DG. aufgegeben, vor allem aber war bei ihm wichtig die scharfe Erkenntnis des Charakters des Dogmas als „öffentlichen Lehrbegriffs“. Unter Baurs Schriften kommen außer der „Lehre von der Versöhnung“ (1838) vor allem seine größte dogmengeschichtliche Leistung „Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung“ (3 Teile 1841 ff.) in Betracht, sowie das „Lehrbuch der DG.“ (1847, 3. Aufl. 1867) und die „Vorlesungen über die christl. DG.“ (ed. F. Baur, 3 Bde. 1865 ff.). Der Sinn für große geschichtliche Reihen, eindringendes spekulatives Verständnis und ein hervorragendes Talent der Darstellung haben diesen Werken eine lebhafte Einwirkung auf die Entwicklung unserer Disziplin verschafft.

3. Unabhängig von Baur, aber auf das stärkste von Hegel, daneben von dem Schleiermacherschen Kirchenbegriff, angeregt, schrieb Th. Kliefoth seine „Einleitung in die DG.“ (1839). Die Kirche ist das Subjekt der Dogmenbildung, diese erfolgt in der Weise einer innerlich notwendigen allmählichen Auseinanderlegung der der Kirche eingestifteten Wahrheit, so daß zuerst die Ursache des neuen Lebens in der Kirche

(Trinität, Christologie), dann dieses Leben selbst (Sünde, Gnade), dann die Art der Veränderung (Heilsordnung), endlich die Gemeinschaftsform des neuen Lebens (Kirche, letzte Dinge) zur Erkenntnis gelangen resp. gelangen werden. Von Kliefoth, aber auch vielfach von Baur beeinflußt ist die DG. von G. Thomasius. Der Titel „Die christl. DG. als Entwicklungsgesch. des kirchl. Lehrbegriffs" (2 Bde. 1874, 1876) orientiert über die Eigenart des Werkes. Eine selten versagende Sorgfalt in der Durcharbeitung des Stoffes, eine große Kraft den überreichen Stoff unter die maßgebenden Gesichtspunkte zu bringen und ein feines Verständnis für religiöse Probleme kennzeichnet im übrigen das Werk. Thomasius hat definitiv mit der Unterscheidung von allgemeiner und spezieller DG. und mit der Anordnung letzterer nach den Loci der protestantischen Dogmatik — auch Baur hat sich von beidem nicht freimachen können — gebrochen. Er hat weiter den Gesichtspunkt des „kirchlichen Lehrbegriffs" kräftig zum organisierenden Prinzip der Stoffauslese und Darstellung gemacht, allerdings den „kirchlichen Lehrbegriff" ausschließlich auf das Luthertum beschränkend (s. oben S. 11). Eine 2. Aufl. des Werkes gaben N. Bonwetsch und R. Seeberg heraus, ersterer den 1. Band mit sachkundiger Hingabe ergänzend und fortführend, letzterer den 2. Band auf weiten Strecken neugestaltend, aber auch durch Hinzufügung der reformierten und neueren katholischen DG. den Plan des ganzen Werkes modifizierend. Die Arbeit von Thomasius bezeichnet, wenn man von der besonderen kirchlichen Tendenz absieht, den entscheidenden Fortschritt in der Methode und in der Darstellung der DG., alle neueren Werke sind von Thomasius mitbestimmt worden. Das gilt vor allem von dem kurzen „Lehrbuch der DG.", das H. Schmid schon 1860 herausgegeben hat. Die 4. Aufl. hat A. Hauck bearbeitet und in eine vorzügliche Sammlung von Quellenstellen verwandelt. Hier ist auch Kahnis (die luth. Dogmatik, Bd. II: der Kirchenglaube 1864) zu erwähnen.

4. F. Nitzsch hat in seinem „Grundriß der DG.", Bd. I (1870) eine gelehrte und übersichtliche Darstellung geliefert, die auch den Stoff neu zu disponieren versuchte. Die letzten dogmengeschichtlichen Arbeiten sind vielfach angeregt durch die historischen Konzeptionen von A. Ritschl. In der „Entstehung der altkatholischen Kirche" (2. Aufl. 1857) wies Ritschl im Gegensatz zu Baur den wesentlich heidenchristlichen Charakter der altkatholischen Kirche nach. Hierin folgte ihm M. v. Engelhardt in „Das Christentum Justin des Märtyrers" (1878). Damit bog die Entwicklung zurück zu dem in der Aufklärungszeit angebauten Gedanken einer „Hellenisierung" des alten Christentums. In seiner Geschichte der „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (Bd. I, 2. Aufl. 1882,

vgl. die Geschichtl. Studien über die Lehre von Gott in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1865), sowie im 1. Band der „Geschichte des Pietismus" (1880) bot Ritschl eine Fülle von Anregungen zum Verständnis der scholastischen und reformatorischen Lehre, sowie der Fortwirkungen jener in dieser dar. — Im Anschluß an die dogmengeschichtlichen Ideen Ritschls ist dann A. Harnacks großes „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (3 Bde., 1886 ff. 3. Aufl. 1894 ff., s. auch „Grundriß der DG.", 1889, 4. Aufl. 1906) verfaßt. Vielseitigkeit der geschichtlichen Gesichtspunkte, Einheit und Energie der Fragestellung, ein lebhaftes dogmatisches Interesse und eine fesselnde und lebendige Darstellung haben diesem Werk eine weitgehende Einwirkung auf die neuere dogmengeschichtliche Arbeit verschafft. Über den Grundgedanken und die Disposition des Werkes ist oben (S. 11. 14) gehandelt worden. Durch die Lebhaftigkeit der theologischen Absicht erinnert das Werk nicht selten an Thomasius. Harnack wie Thomasius machen das Luthertum zum Zielpunkt der DG. Nach Th. ist es das letzte Glied der von Anfang an geschmiedeten Kette, nach H. ist es das erste Glied an einer neuen Kette, durch die die alte außer Wirkung gesetzt werden soll. Jener war der historische Apologet der restaurierten lutherischen Orthodoxie, dieser des Luthertums der Ritschlschen Theologie. — Im ganzen wie im einzelnen ist F. Loofs „Leitfaden zum Studium der DG." (1889, 4. Aufl. 1906 zu einem Bande von 1002 Seiten angewachsen) von Harnack stark beeinflußt, aber wie in vielen Einzelfragen, so steht L. auch in der Bestimmung der Aufgabe der DG. zu Harnack im Gegensatz. Loofs Werk ist ausgezeichet durch gleichmäßige Solidität und Sicherheit der Stoffmitteilung.

Die erste Auflage dieses Lehrbuchs (R. Seeberg, Lehrbuch d. DG. 2 Bde.) erschien 1895.98. Mehrfach ergänzt und bereichert ist die englische Ausgabe: Text-book of the history of doctrines (2 Bde., Philadelphia 1904); das wesentliche Material in knappster Zusammenstellung bietet der „Grundriß d. DG." (1901, 2. Aufl. 1905). Endlich A. Dorner, Grundriß d. DG., 1899.

Von der außerdeutschen Literatur seien genannt: F. Bonifas, Histoire des dogmes de l'église chrétienne, 2 Bde. 1889. Schedd, A history of christ. doctrine, 2 Bde., 3. ed. 1883. G. P. Fischer, History of christ. doctrine 1896. M. Bethune-Baker, An introduction to the early history of christ. doctrine to the time of the council of Chalcedon 1903.

5. Endlich mag hier eine Anzahl dogmengeschichtlicher Monographien erwähnt werden, die entweder die Lehre von Männern, die längere Entwicklungsreihen bestimmt haben oder die Geschichte einzelner Lehren zum Gegenstand haben. Außer den angeführten Schriften Baurs sind

besonders hervorzuheben: J. A. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. der Person Christi 3 Teile, 2. Aufl. 1851 ff. A. Ritschl, Die Lehre von der Rechtf. und Versöhnung, Bd. I, 2. Aufl. 1882. H. Reuter, Augustin. Studien 1887; Gesch. der Aufklärung im MA. 2 Bde. 1875 ff. R. Seeberg, Die Theologie d. Duns Scotus 1900. J. Köstlin, Luthers Theol. 2. Bde. 1863 ff., 2. Aufl. 1901. Th. Harnack, Luth. Theol. 2 Bde. 1862. 1886. G. Plitt, Einleitung in die Augustana 2 Bde. 1867 f. F. Frank, Die Theol. der CF. 4 Teile 1858 ff. A. Schweizer, Centraldogmen 2 Teile 1854.56. Eingehende Belehrung bieten auch viele Artikel der Herzogschen Realencyklopädie (3. Aufl. von Hauck) und des Dictionary of Christian Biography 4 Bde. 1877 ff.

Aus der katholischen Literatur seien erwähnt: H. Klee, Lehrb. der DG. 2 Bde. 1837 f. J. Schwane, DG. 3 Bde. 1862 ff. J. Bach, DG. des kath. MA. v. christolog. Standp., 2 Bde. 1873 ff. Mit besonderer Auszeichnung verdient genannt zu werden J. Tixeront, Histoire des dogmes (I: La théologie anténicéenne) Paris 1905. — Dazu die Monographien v. K. Werner, Thomas v. Aq. 3 Bde. 1859, und die Scholastik des späteren MA. 4 Bde. 1881 ff.

Historische Einleitung.

§ 4. Das griechisch-römische Heidentum.

W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaft I, 1883. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung, 5 Bde., 3. Aufl. 1869 ff. W. Windelband, Gesch. d. alten Philosophie, 2. Aufl. 1894. P. Barth, Die Stoa, 1903. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, 1892. Bonhöfer, Die Ethik Epiktets, 1894. O. Pfleiderer, Die Vorbereitung des Christentums in der antiken Philosophie, 1904. E. Hatch, Griechentum und Christentum, deutsch von Preuschen, 1892. R. Eucken, Die Lebensanschauungen d. großen Denker, 3. Aufl. 1899. E. Rohde, Psyche, 2 Bde., 2. Aufl. 1898. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen, 1894. G. Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896. P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, 1904. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms III, 6. Aufl. 1890. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins, 2 Bde. 1874. E. Luthardt, Die antike Ethik, 1887. C. v. Orelli, Allgem. Religionsgesch., 1899. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. II², 481 ff. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrh., 2. Aufl. 1905.

1. Paulus schreibt: „Da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan“ (Gal. 4, 4 f.). Die großen Religionen des Altertums hatten ihren Entwicklungsprozeß durchlaufen, ihre geschichtliche Mission war erfüllt, aber keine von ihnen

war gestorben. Seit Alexander dem Großen hatte die große Verschmelzung morgenländischer und abendländischer Kultur sich durchgesetzt. Dem entsprach der religiöse Synkretismus, der in dem römischen Weltreich herrschte. Griechische und römische Frömmigkeit hatten sich vereinigt, die Gottheiten und religiösen Tendenzen des Orients waren mit in den synkretistischen Prozeß hineingezogen worden. Die Religionen der Antike bestanden nirgends unverkürzt, aber ihre Teile hatten sich zu neuen Mischungen zusammengefunden, dazu kam, daß die Philosophie immer mehr sich der Religion annäherte. Sie kritisierte das Positive in den Religionen und sie bot sich als Surrogat für die Religion an, aber sie deutete die religiösen Vorstellungen auch um und diente dadurch zu ihrer Konservierung. Die Philosophie war aufgeklärt, aber religiös, sie kritisierte die Religionen, aber sie stützte die Religion. Das Christentum stieß nicht nur auf den religiösen Niedergang in manchen gebildeten und besitzenden Kreisen, sondern auch auf eine gewaltige religiöse Erhebung in breiten Massen des Volkes.

Das römische Weltreich bildete eine Einheit. Es gab trotz aller Differenzen bei den verschiedenen Völkern doch eine gemeinsame religiöse Tendenz. An den Mittelpunkten des historischen Werdens — vor allem in Rom — war diese Tendenz eine wirksame Macht. Es was ein Zeitalter der Restauration. Augustus hat die Tendenzen seiner Restaurationspolitik auch auf das religiöse Leben erstreckt. Zunächst dachte man dabei an die nationalen Gottheiten und ihre Verehrung. Aber indem dadurch der religiöse Sinn gekräftigt wurde, richtete er sich auf alle die religiösen Formen, die man kannte und kennen lernte. Die Restauration des Weltreiches hat den Synkretismus gekräftigt. In den Gemütern bildete sich eine katholische Frömmigkeit des Synkretismus heran. Es gab ebensoviel Elemente der Einheit wie des Auseinanderstrebens in ihr wie in den kulturellen und politischen Elementen des Weltreichs. Die Differenzen waren sichtbar und die Einheit war unsichtbar, aber sie war darum nicht minder stark.

Das Christentum sah sich bald nach seinem Eintritt in die Welt einer Weltreligion gegenüber. Das christliche Gottesreich erhielt die Aufgabe, die Frömmigkeit des heidnischen Weltreiches zu überwinden. Die religiöse Erneuerung des Christentums stieß auf die kompakte Masse einer religiösen Restauration. Es war kein bloßer Niedergang der Religion. Das erschwerte die Aufgabe des Christentums, aber es erleichterte sie auch, denn die Menschheit begehrte nach Religion. Und weiter wurde durch die Katholizität des restaurierten Heidentums der Kampf mit ihm vereinfacht und vertieft Man hatte es im letzten Grunde mit e i n e m Gegner zu tun und man traf ihn bei der Ver-

teidigung seiner Prinzipien. Man verstand ihn daher leichter und man wurde von ihm leichter verstanden. Man hat sofort um die Sachen streiten müssen, daher hat der Streit nicht alsbald versumpfen können. Es war die größte Gefahr für das Christentum bei seinem Eroberungszug durch die Welt mit offenen Armen empfangen und dadurch sofort mit in den synkretistischen Prozeß hineingezogen zu werden. Die Energie der restaurierten heidnischen Religion hat diese Gefahr überwinden helfen. Die Einheitlichkeit des Heidentums hat die Einheitlichkeit des Christentums gefördert. Die eine katholische Religion des Weltreiches hat mit geholfen zur Herausbildung der einen katholischen Wahrheit des Gottesreiches.

2. Aber welches waren die Elemente, die das religiöse Interesse der Welt damals „da die Zeit erfüllet war", ausmachten?

Die Elemente, die wir im folgenden aufzählen, kommen vor allem in Betracht. Zuerst der antike Volksglaube mit all seinen Göttergeschichten und kultischen Satzungen, mit der Ehrfurcht vor „alten" Geschichten und mit der krassen äußerlichen Wundersucht. *Vetustas adoranda est* (Macrob. Saturnal. III, 14), „Wundergeschichten und Legenden" aus alter und neuer Zeit fesseln das Interesse (Strabo cf. Act. 14, 11 ff.), Offenbarungen, Wunderzeichen, Heilungen erwartet man wieder, sinnlich und sichtbar soll sich das Göttliche manifestieren. Das wurde von den alten Gottheiten erwartet, aber auch die fremden und neuen waren willkommen, wenn sie brachten was man wollte (Osiris, Isis, Mithras usw.).

Die offizielle Religion der alten Welt trägt in der Regel einen politischen Charakter an sich. Die Gottheiten sind Staatsgottheiten. Dieser Gedanke wurde auf die Spitze getrieben durch den Kaiserkultus. Die Kaiser sind Gottheiten; *maiestas, numen, aeternitas* kommt ihnen zu. Caligula zuerst nannte sich *dominus* im göttlichen Sinn. Das römische Reich ist von Gott, daher ist sein Leiter göttlich und ein Gott. Das war eine Idee, die von der Geschichte genügend Lügen gestraft wurde, aber diese Idee war zugleich ein kräftiger Ausdruck für die Welthaftigkeit und Unwahrheit des Gottesgedankens der Antike, gerade sie richtete daher eine unüberwindliche Schranke zwischen der Kirche und dem heidnischen Staat auf. Diese Idee hat Scharen von Märtyrern das Leben gekostet, aber sie ist zugleich eine gewaltige Schutzwehr für das Christentum geworden.[1])

---

1) Der Kaiserkultus behielt freilich für das römische Bewußtsein etwas Fremdartiges. Erst orientalische Spekulationen haben ihn der römischen Welt plausibel gemacht. Insbesondere begreift sich die aufsteigende Begünstigung, die der Mithrazismus fand, aus der Apologie, die er der Gottheit des Kaisers darbot. Die „Glorie" der persischen Fürsten stammte von der Sonne oder Mithras her. Diese Glorie wurde mit der Idee der τύχη oder Fortuna kombiniert. Von der Sonne er-

Die Religionen der alten Welt im objektiven Sinn bestanden fort, aber der Charakter der Religiosität hatte sich verändert. Religiös war in der guten alten Zeit der, welcher die Satzungen des Staatskultus ehrfürchtig erfüllte und dem „alten Gesetz" gehorchte. Aber auch in der späteren Zeit fehlte es nicht an innerer Befriedigung und Freude bei dem altüberlieferten Kultus. Plutarch z. B. sagt hiervon: „Ergötzender ist kein Aufenthalt als der in den Heiligtümern, keine Zeit als die der Götterfeste .... Da wo die Seele die Gottheit besonders nahe glaubt, da am ehesten löst sie sich von Trauer, Furcht und Gram und überläßt sich willig der Freude bis zur Trunkenheit, Scherz und Gelächter ... Opfermahle sind wonniger als Königsmahle".

3. Zum offiziellen Kultus war seit Jahrhunderten etwas Neues gekommen. Man kann es kurz unter dem Namen der Mysterien zusammenfassen. Die Mysterien haben vielfach dem frommen Schwindel gedient und sie haben die Angst des Aberglaubens bis auf das höchste gesteigert. Aber sie haben zugleich in den Zeitaltern der Aufklärung und der Kritik der Religion die subjektive Religiosität aufrecht erhalten helfen. Sie haben die Religion individualisiert, indem sie sich an die einzelnen Seelen wandten. Die Seele selbst sollte etwas schauen und erleben, an ihr sollte sich eine Tat der Gottheit vollziehen. Das Wunderbare sollte innerlich empfunden und geschmeckt werden. Man hat mannigfaltige Mittel zu diesem Zweck verwandt, dunkle Gänge mit wunderbarem Licht, dramatische Darstellungen des Elysiums und des Hades, himmlische Stimmen und sinnliche Erscheinungen der Götter, heilige Waschungen und heilige Speisen, asketische Übungen und ekstatische Exaltationen. Der Effekt war immer ein ähnlicher. Der Mensch selbst wurde gereinigt und vollendet, er selbst erlebte die Gemeinschaft des göttlichen Lebens, er hob sich empor zur Schauung des Göttlichen, ja er selbst wurde göttlich und ein Gott, er war *in aeternum renatus* (*κάθαρσις, σύστασις, τελετή, ἐποπτεία*). Ein lebhaftes Empfinden der Über-

---

schien der Kaiser zu seiner Würde bestimmt, die Sonnengottheit selbst inkarnierte sich gleichsam in ihm, eine „Konsubstantialität" von Kaiser und Mithras konnte so angenommen, der Kaiser wirklich als göttlich und Gott gedacht werden (s. Cumont, Die Mysterien des Mithra, übersetzt von Gehrich, 1903, S. 62ff.). In welchem Grade man schon früh — kurz vor Christi Geburt — alles „Heil" an den „Heiland" knüpfen und die Geburt des Kaisers als „Geburtstag des Gottes" mit den „an ihn sich knüpfenden Freudenbotschaften" (*τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων*) feiern konnte, zeigt eine jüngst entdeckte kleinasiatische Inschrift (vgl. Harnack, Reden u. Aufsätze I, 301ff.), sowie das häufige Vorkommen der Ehrenbezeichnungen *σωτήρ, εὐεργέτης, θεός, κύριος* auf Inschriften und in der Literatur (s. J. Weiß, PRE. X³, 540. P. Wendland, *Σωτήρ* in Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 1904, 341ff.).

welt, eine heilige Lust, ein Ringen um Reinheit, eine Angst um die Errettung der Seele — das waren die Ergebnisse des Mysterienwesens. Und diese Stimmung ließ die Menschen — trotz aller Skepsis — streben und fragen nach Erlösung und Errettung. Daß die Religion den Menschen frei macht von der Sinnlichkeit und der Welt, daß sie der Weg ist zu einem ewigen Leben, das empfand man immer wieder an den heiligen Weihen und Riten der Mysterien.

4. Mit dieser Stimmung verband sich für die höher gebildeten Kreise der Einfluß der Philosophie. Die antike Philosophie trägt in ihren maßgebenden Vertretern den Charakter religiöser Metaphysik und im Zusammenhang damit religiös fundierter Ethik an sich. So löste sie einerseits die positive Religion auf und bot sich andererseits als Ersatz für sie an. Sokrates trug die Philosophie vom Himmel auf die Erde herab. Die naturphilosophischen Spekulationen der älteren Philosophie ließ er fallen; darauf lenkte er die Aufmerksamkeit was unserem Denken erreichbar und unserem Zustand nützlich ist. Seine Großtat ist die Entdeckung einer rein geistigen Welt. „Zwei Welten sind zu unterscheiden, eine Welt dessen, was ist und nie wird, die andere dessen, was wird und nie ist, die eine Objekt der Vernunfterkenntnis (*νόησις*), die andere Gegenstand der Sinneserkenntnis (*αἴσθησις*)“ (Windelband). Um Begriffe, zumal ethische, handelte es sich bei ihm. — Plato sah diese irdische Welt für das Abbild einer jenseitigen Welt der Ideen an. Gott, „der Schöpfer und Vater des Alls“ hat nach seiner *πρόνοια* diese Welt gestaltet. Was in ungeordneter Bewegung durcheinander drängte, hat er zu einem geordneten Weltsystem gestaltet. Sich selbst wollte er die Welt ähnlich machen, daher erhielt sie die Vernunft, so wurde sie zu einem Gott, dem einziggeborenen (*μονογενής*) Abbild Gottes. Mannigfach sind die Geschöpfe, obenan stehen die Gestirne, die lebendige Wesen, unsterbliche Götter sind. Sie dienten zu Mittlern, als Gott die Menschenseelen bildete und sie den Sternen zuteilte, die ihnen körperliche Elemente gaben, durch die sie zur Erde herabgezogen wurden. — So kam die präexistente Seele, ihre rein geistige Art vergessend, aus der oberen Welt in diese irdische sinnliche Welt hinab, aber eine dunkle Erinnerung an jene Lichtwelt blieb ihr. Ihre Aufgabe ist sich von dem Irdischen zu befreien. Das geschieht durch die Anschauung der Welt der Ideen und durch die Reinigung und Befreiung von der Macht der Sinnlichkeit. Durch diese auf das Göttliche und Unsterbliche gerichteten Gedanken wird die philosophische Seele unsterblich, „dem Gotte ähnlich“, sie erhebt sich bis zur Ekstase.[1]) Der Tod ist der Erlöser, aber die Seele bedarf auch

1) *ὁμοιοῦσθαι θεῷ* (Rep. X p. 613); *καθ᾽ ὅσον δ᾽ αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδ᾽ ἂν μέρος ἀπολιπεῖν· ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα*

nach der Befreiung vom Leibe der Reinigung, der Buße und der Strafe in einem Zwischenreich,[1] um reif zu werden für das ewige selige Leben. — Platos System ist das Hohelied des Geistes: zum erstenmal wird die Wirklichkeit der geistigen Welt allseitig festgestellt, alles geht auf das Walten des Geistes zurück, auch der Menschengeist ist göttlich, sich seiner Geistigkeit bewußt zu werden durch Anschauen der ewigen Welt der Ideen und durch Überwindung der sinnlichen Reize ist Seligkeit. Dazu kommt die Gewißheit der Unsterblichkeit: „wenn aber das Sichselbstbewegende nichts anderes ist als die Seele, so muß die Seele notwendig sowohl ungeworden als auch unsterblich sein". Das ist die Stimmung dieser Philosophie, sie verbündet sich mit der Tendenz der Mysterien. Es ist Religion in der Form der Philosophie. Ein wunderbarer Zauber liegt über diesen Gedanken — kein Zeitalter kann sich diesem frommen Idealismus entziehen —, in der „Fülle der Zeiten" wirkte er wieder kräftig.

Aristoteles hat der platonischen Ideenlehre vorgeworfen, daß sie nur die Welt verdopple, nicht aber die Ursachen dieser Welt aufzeige, das Bewegende fehle ihr (Metaph. I, 9. III, 2. XIII). Aber auch nach ihm ist das Allgemeine, das im Begriff erkannt wird, das Wirkliche, aber es besteht nicht für sich, sondern in den einzelnen Dingen (VII, 16). Für seine Anschauung ist maßgebend die Unterscheidung von Stoff (*ὕλη*) und Form (*εἶδος*) oder von Möglichkeit (*δύναμις*) und Wirklichkeit (*ἐνέργεια*). Die Form oder die Energie bildet aus der Materie als dem Potenziellen das wirkliche Sein, wie der Baumeister aus Stein und Holz das Haus macht, wie die Seele den Leib belebt und wirksam werden läßt (z. B. VI, 1. VII, 8. XII, 2). So wird die Welt in Bewegung gesetzt: wirksame Kräfte stellen aus gegebenen Möglichkeiten Wirkliches her, wobei aber alles Wirkliche wiederum zur Möglichkeit für höhere wirksame Kräfte wird. Demgemäß wird schließlich eine erste Form und eine erste Materie angenommen (*πρῶτον εἶδος, πρώτη ὕλη*). Diese absolut reine Form ist der göttliche Geist oder der erste Beweger (*πρῶτον κινοῦν*), der selbst unbewegt ist, aber zugleich absolute reine Aktivität ist. Das ist der Gott des Aristoteles, die erste Ursache und daher auch der letzte Zweck der Welt, schlechthin geistig und immateriell, absolut aktives Denken. Das „schauende Denken", „das angenehmste und beste", macht sein „ewiges Leben" aus. Er be-

---

τὸ θεῖον . . . διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι (Tim. p. 90); *ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, ἐνθουσιάζων λέληθε τοὺς πολλούς* (Phaedr. p. 249 D).

1) s. Rohde, Psyche II², 274 ff.

wegt aber den ersten ewigen Himmel d. h. den Fixsternhimmel — die Gestirne selbst sind geistige Wesen —, und zwar so: „das Begehrte und Gewußte bewegt ohne bewegt zu werden". Mit anderen Worten: das höchste geistige Leben als oberstes Gut setzt den Himmel in Bewegung, wie etwas Geliebtes uns in Bewegung setzt (Metaph. XII, 7). Aber an sich bleibt Gott der Welt absolut fern, er bewegt, ohne daß die Bewegung eine Aktion an der Welt bedeutete. Die Liebe zu Gott als der absoluten Vollkommenheit setzt die Welt in Bewegung, nicht aber die Liebe Gottes zur Welt. Über kahle Abstraktionen führt dieser Monotheismus nicht hinaus. — Sieht man von der ersten Form und der ersten Materie ab, so befinden sich Form und Materie in stetem Fluß und Übergang ineinander. So ist für die aristotelische Naturbetrachtung die Welt ein unendlicher Entwicklungsprozeß, in dem aus dem Urgrund der Möglichkeit durch die wirksamen Formen immer neue und höhere Gestalten hervorgehen. Das Formierte selbst wird zur Materie für die höheren Formen. — Das höchste Gut in der aristotelischen Ethik ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*). Durch die praktische Tätigkeit der Vernunft wird sie erreicht. Die Wiederholung führt zum Habitus (*ἕξις*) der Tugend. Die Tugend liegt aber im Einhalten der richtigen Mitte (*τὸ μέσον*). Aber das höchste Ziel erreicht der Mensch in dem göttlichen Leben der *θεωρία* (Eth. Nicom. X, 8 fin.). Die Vernunft allein entscheidet über das Handeln; sie ist frei zu wählen und zu beschließen, dem folgt der Wille. Das Handeln ist frei, sofern es überlegt und beschlossen ist von der Vernunft (z. B. ib. III, 5 fin. 7 init.). Auch hier tritt der hellenische Intellektualismus deutlich hervor. Das Erkennen, die Anschauung ist alles, ihm folgt der Wille von selbst. Die Willensfreiheit ist mit der Vernunft gegeben.

Die tiefsten Tendenzen der antiken Philosophie treten uns bei Plato und Aristoteles entgegen. Die Welt ist ein großes Drama, in dem ewige Gedanken zur Entfaltung kommen. Sie zu schauen und durch diese *ἐποπτεία* selig zu werden oder doch den Anfang der Seligkeit zu erleben: das ist des Lebens höchstes Ziel. Mag dann im einzelnen eine mehr religiös-ästhetische Stellung zum täglichen Leben gefordert werden (Plato), oder eine nüchternere Betonung der Lebensaufgaben (Sokrates, Aristoteles) Platz greifen: immer ist dies wirkliche Leben nur etwas zu Überwindendes, das Verständnis seiner positiven Bedeutung für des Menschen Ziel fehlt.

Aber direkt waren für die Zeit, von der wir reden, von größerer Bedeutung als diese größten Denker der alten Welt die beiden Schulen der Skeptiker und der Stoiker. Beide hatten gerade auf römischem Boden Einfluß auf das praktische Empfinden gewonnen. Die Skepsis,

die den leicht verständlichen und allen „Systemen“ gegenüber unschwer und pikant durchzuführenden Gesichtspunkt der Ungewißheit und Unsicherheit vertrat, war nicht minder in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen, als die herbe Resignation und die tugendstolze Reklame der Stoiker. Man kann sich das an Ciceros philosophischen Schriften anschaulich machen. Nicht um sichere theoretische Erkenntnis, sondern um praktische Wahrscheinlichkeit und Nützlichkeit handelt es sich ihm. Das gilt von der Moral wie von der Religion. Die alten Sitten wie die überkommene öffentliche Religion erscheinen als nützlich für den Staat, sie sind daher aufrecht zu erhalten, privatim finde sich jeder mit ihnen ab, so gut er kann (vgl. de div. II, 72). Die Philosophie selbst soll das Leben bessern, die Sünden und Fehler überwinden, der Tugend nachstreben lehren, sie dient dem Wohl des Staates.[1]) — Gerade die Skepsis eines Carneades mit ihrem realistischen Empirismus war wirksam zur Erweichung des stoischen Systems, sofern es dogmatischen Charakter an sich trug, aber andrerseits diente sie auch zur Konzentrierung der Stoa auf die praktische Lebensansicht und bereitete mit der Mystik und den Offenbarungen der Neuplatoniker die Wege. Aber schon in unserer Zeit wirkte Plato wieder ein. Die mittlere Stoa — s. bes. Posidonius — operierte wieder mit einem ethischen Dualismus und einem Jenseitsglauben, die auf Plato zurückgehen. Ein Mann wie Cicero trug mit seinem lebhaften Unsterblichkeitsglauben — er war vielleicht das einzige persönlich religiöse Element in ihm — doch auch ein Stück Platonismus in sich.

Die Stoa als theoretische Weltanschauung weist zwei Merkmale auf, den Materialismus und den Pantheismus. Alles Seiende ist irgendwie materiell. Das gilt auch von der Seele und von der Gottheit. Die Gottheit ist das Urwesen, aus dem alles Seiende hervorgeht. Dies Urwesen ist aber *πνεῦμα*, d. h. eine feine, feurige, ätherartige Materie. Es ist ganz Leben, Vernunft und Tätigkeit. Vermöge dieser Beweglichkeit verwandelt der Urgeist sich teilweise, wodurch die Welt entsteht. In ihr sind Elemente vorhanden, die dem Urwesen gemäß Geist sind, während andere Materie sind. Jene sind wirksam, diese dagegen leidend. Indem die wirkenden

---

1) Z. B. Cic. de nat. deor. I, 3, 7: *omnia philosophiae praecepta referuntur ad vitam.* — Tusc. V, 2, 5: *vitiorum peccatorumque nostrorum omnis a philosophia petenda correctio est.* Ibid. III, 3, 6: *animi medicina.* — De offic. I, 4, 7: *hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.* — De div. II, 2, 7: *philosophiam nobis pro rei publicae procuratione substitutam putabamus.* — Das ist die Auffassung der Philosophie, die auch die christlichen Apologeten leitet, wenn sie die christliche Lehre als die höchste „Philosophie“ anpreisen.

Geistkräfte die Materie durchdringen, entstehen die vier Elemente. Ist nun alles Seiende nur eine Verwandlung des Urgeistes, so wird der so oft betonte Gedanke begreiflich, daß die göttliche Vernunft oder der Logos die Welt durchdringe, daß die Vorsehung sie durchwalte.[1]) Ebenso aber ist einleuchtend, daß auf diesem Standpunkt ein absoluter Determinismus unvermeidlich ist. Der Kausalzusammenhang der Welt ist von der Gottheit als ein ewiger gesetzt. Die *εἱμαρμένη* oder die Notwendigkeit herrscht daher in allem.[2]) — Die menschliche Seele ist nun auch ätherisches Pneuma wie die Gottheit und daher desselben Wesens wie diese;[3]) die Seele ist geistig, denkend, unauflöslich und daher unvergänglich. Ebenso kommt der Seele aber als einem Teil der Gottheit die Freiheit zu. Dies hat den Sinn, daß sie mit innerer Zustimmung der göttlichen Bewegung in sich nachgibt. Die Seele lebt fort nach dem Tode, und zwar in dem reinen Luftraum unter dem Monde, als heiliger Dämon. Die Unterwelt mit ihren Schrecken wird ebenso verworfen, wie die Götterlehre der Volksreligionen kritisch behandelt wird.

Und in der Tat muß man sagen, daß die Konsequenz des Systems alle diese Vorstellungen ausschloß. Nicht minder allerdings dürfte auch die Unsterblichkeit der Einzelseele im System nicht haltbar sein. In ihrer Annahme ebenso wie im ethischen Dualismus, der seit Posidonius immer deutlicher hervortritt, wird man platonische Einwirkungen zu erblicken haben.[4]) Das System als ganzes ist ein konsequenter Pantheismus. in dem, im Gegensatz zu Plato und auch Aristoteles, das Geistige als der Materie immenant betrachtet wird. Demgemäß ist auch die ethische Aufgabe als ein naturgemäßes Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) bestimmt. Indem aber in dies Gedankengefüge die schärfere Trennung des Geistigen und des Sinnlichen hineinkam, mußte das Göttliche immer mehr verselbständigt werden und demgemäß jenes naturgemäße Leben mit den Zügen der Enthaltung vom Sinnlichen ausgestattet werden. Die Lehre wurde dadurch immer mehr praktisch und religiös.

5. So tritt sie uns bei zwei einflußreichen Philosophen der älteren Kaiserzeit entgegen, bei Epiktet und Seneca. Bei beiden ist das Bewußtsein von dem Walten der Gottheit ebenso stark als die Über-

1) *Τὸν δὲ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν* (Chrysipp). *Εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ καθάπερ ἐφ᾽ ἡμῶν τῆς ψυχῆς* (Posidon.), s. Diogen. Laert. de vitis phil. VII, 1, 138.

2) *Ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος, καθ᾽ ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται,* Diog. Laert. VII, 1, 149.

3) *Πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν, τούτῳ γὰρ εἶναι ἡμᾶς ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι,* Diog. L. VII, 1, 157.

4) Vgl. Schmekel, Die Philos. d. mittleren Stoa, S. 400f., 449.

zeugung von dem Wert des inneren Lebens der Seele. Gott ist der Verwalter des Weltalls, der in allem wohnt und alles bewegt. Er ist der Hausherr in der großen Stadt der Welt, seine Vorsehung waltet über der Entstehung wie über der Entwicklung der Welt, denn er ist ein „guter König und wahrer Vater“, „kein Mensch ist verwaist“, „alle haben immer und fortwährend den Vater, der für sie sorgt“ (Epiktet, Dissert. I, 6, 40; 9, 7. III, 22, 4; 24, 15).[1] Zeus ist dieser Gott, oder auch das Schicksal. Was die Seele für unseren Leib ist, ist Gott für die Materie (Seneca ep. 65, 24). Geistiges Denken der Weltordnug ist Gottes Wesen und Werk (Epiktet, Dissert. II, 8 in. III, 13, 7), aber es wird auf den Gottesbegriff als solchen nicht sonderliches Gewicht gelegt. Die Hauptsache ist die Überzeugung von der Vorsehung, die die Welt im ganzen und das Leben des einzelnen Wesens in ihr leitet, man nenne die Gottheit nun Schicksal, Vorsehung, Natur, Welt — darauf kommt es nicht an. *Ipse enim est totum quod vides, totus suis partibus inditus et se sustinens vi sua; est enim ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus* (Sen. natur. quaest. II, 45). So sehr die Worte dieser Philosophen gelegentlich nach der Annahme eines persönlichen Gottes klingen, so deutlich ist andrerseits, daß die Gottheit in naturalistisch pantheistischer Weise an die Welt gebunden bleibt. Aber in hoher Begeisterung erhebt sich die Seele zu diesem Gott. Ihn in allem zu preisen ist die schönste Aufgabe des Menschen. „Wäre ich eine Nachtigall, so täte ich das, was die Nachtigall tut; wenn ein Schwan, das was der Schwan. Nun aber bin ich vernunftbegabt, so muß ich Gott lobsingen; das ist mein Werk, und ich verrichte es und werde diese Stelle nicht verlassen, so lang sie mir gegeben ist. Und auch euch werde ich zu demselben Gesang auffordern“ (Epikt. Dissert. I, 16 fin).

Der Vorsehung steht der freie Mensch gegenüber. Alles Äußere ist notwendig, aber im Inneren des Menschen ist Freiheit. Zeus gab sie, aber auch er selbst hat über sie nicht Gewalt. Nicht die äußeren Güter sind daher zu erstreben und nicht die äußeren Hemmungen zu fürchten, die Vernunft und der freie Wille des Menschen allein sind wertvoll (Epikt. I, 1, 12; II, 23; I, 6, 40; II, 2, 3). „Nicht die Dinge erregen die Menschen, sondern die Vorstellungen von den Dingen“ (Epikt. Enchir. 10). Der freie Geist in uns ist göttlich und ein Teil Gottes, er macht uns zu Söhnen und Verwandten der Götter, der Leib dagegen ist etwas Tierisches, das den göttlichen Geist nur fesselt (Epikt. Diss. I, 3, 9. 14; II, 8, 11 f.; IV, 1, 56). Ein Gott, der gastweise im Körper

1) *ὅτι οὐδείς ἐστι ἄνθρωπος ὀρφανὸς ἀλλὰ πάντων ἀεὶ καὶ διηνεκῶς ὁ πατήρ ἐστιν ὁ κηδόμενος.*

weilt, ist der Geist (Sen. ep. 31, 9). *Sacer intra nos spiritus sedet. — Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt unde mittuntur, sic animus magnus et sacer et in hoc demissus, ut propius divina nossemus, conservatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae* (Sen. ep. 41, 1. 5). Wie ein „bepacktes Eselchen“ ist dieser Leib (Epikt. IV, 1, 79), eine bloße Last ist er, und der Tag, der uns von ihm befreit, ist der Geburtstag der Ewigkeit (Sen. ep. 102, 22 ff.). So ist der Geist das Gute, die Sinnlichkeit der Feind, und der Tod der letzte Erlöser.

Aus der gekennzeichneten Grundanschauung ergibt sich die praktische Beurteilung des Lebens. Die Allgemeinheit der Sünde wird anerkannt und die Sünde wird zugleich in das Innere das Menschen verlegt. Alle Menschen sind von Anfang an böse, der böse Geist regt sich früher in ihnen als der gute.[1]) In ihrem Inneren, dem vernünftigen Willen (προαίρεσις) sind die Menschen böse oder gut. In der Unwissenheit und Unvernunft liegt die Wurzel des Bösen. Sie ist es, die den Menschen dazu bringt der Sinnlichkeit nachzugeben und äußere Güter und Lüste zu suchen (Epikt. Diss. I, 28 init.; 29, 47; II, 10, 25; III, 8, 3 f.; 9, 2; IV, 10, 8). Der Anfang des Guten ist die Erkenntnis der Schwäche (ib. II, 11 in. Sen. ep. 50, 4). Wer das Gute erkennen lernt, der liebt es auch (Epikt. Diss. II, 22, 3). Er wird gut, indem er vernünftig wird, der Vernunft gehorcht und vernunftgemäß begehrt (III, 12, 13; 13, 21). Um nichts Äußerliches handelt es sich bei dieser Bekehrung, sondern um eine Wandlung der Gesinnung und der Lebensanschauung. Die vernünftige Betrachtung aber führt zur Berichtigung der Vorstellungen und damit zur Reinigung des Willens und zur Verwerfung der unvernünftigen, weil unbeständigen Begierde (II, 8 fin.; 11 fin.; 23, 40). Indem dies aber geschieht, wird die Vernunft, sofern sie die täuschenden Vorstellungen der Sinnenwelt abstreift, fähig den Willen der Natur zu verstehen (I, 17, 20), und naturgemäß oder vernünftig zu leben (III, 1, 25). Dazu ist der Mensch aber befähigt durch die angeborenen Begriffe (ἔμφυτος ἔννοια) seiner Natur, die ihn „das Gesetz der Natur und Gottes“ [2]) verstehen lehren (II, 11, 3; I, 29, 19). *Eo maiore animo ad emendationem nostri debemus accedere, quod semel nobis traditi boni perpetua possessio est .... Virtus secundum naturam est, vitia inimica et infesta sunt* (Sen. ep. 50, 8). „Das Werk des Edlen

1) Senec. ep. 50, 4: *Quid nos decipimus? Non est extrinsecus malum nostrum, intra nos est, in visceribus ipsis sedet. Et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus.* — Ib. 8: *Ad neminem ante bona mens venit quam mala: omnes praeoccupati sumus. Virtutes discere est vitia dediscere.*

2) νόμος τῆς φύσεως καὶ τοῦ θεοῦ.

und Guten ist der naturgemäße Gebrauch der Vorstellungen" (Epikt. Diss. III, 3 in.). So kommt der Mensch dazu zu wollen was Gott will (ib. II, 17, 22),[1] hat er doch „den Wahrsager inwendig, der mir das Wesen des Guten und Bösen gesagt hat" (II, 7 in.).[2] Wer die Hermesrute der Vernunft braucht, dem verwandelt sich alles — auch Leid und Schaden des Lebens — in Gold (III, 20, 12). Am Inneren hängt alles: „Von innen her ist Verderben wie Errettung" (IV, 9, 16).[3] Die freie Unterwerfung des Willens unter den göttlichen Willen ist das Ziel (III, 5, 7 ff.).

Das sind die praktischen Hauptgedanken. Diese Philosophie will den Menschen erlösen, darin liegt ihre Kraft. Sie ist nicht blind gegen die Sünde, und es ist ihr Ernst mit der Bekehrung des Sünders. Aber die Sünde ist Unvernunft und Übermacht der Sinnlichkeit, in diesem Sinn Knechtschaft. Wer tiefer gräbt, erlöst sich. Er braucht nur die Kräfte seiner Vernunft anzuwenden, und die Täuschungen der Sinnlichkeit fallen ab. Die Stimme Gottes in seinem Geist läßt sich hören, ist doch der Geist göttlich und nur beengt durch die Sinnlichkeit. Und diese Stimme — es ist das natürliche oder göttliche Gesetz der Vernunft — lehrt den Menschen natur- oder gottgemäß urteilen und leben. So wird der Geist frei und bewegt sich fortan nur in der Sphäre seiner Freiheit. Für die griechische Denkweise gab es kein Freiheitsproblem in unserem Sinne. Ist die Vernunft erst vernünftig geworden, so folgt ihr der Wille von selbst, und die Vernunft ist vernünftig, denn sie ist göttlich und die Wahrheit ist ihr daher angeboren. Die Aufklärung läßt diese Wahrheit hervortreten und der Wille gehorcht ihr dann. *Ἡ ἀρετὴ ἐπιστήμη ἐστίν*, dieser sokratische Satz gilt auch hier.

Aus dieser Denkweise folgt die Geringschätzung des äußeren Daseins. Man wiegt sich ein in einen merkwürdigen Pessimismus der Betrachtung des äußeren Lebens und in eine trübe Resignation: *ἀνέχου, ἀπέχου.* Die Verkommenheit vieler unter den Mächtigen der Welt bestärkte in dieser Stimmung. Aber man entzog sich doch nicht der Einsicht in bestimmte Konsequenzen des pantheistischen Weltbildes. Eine große Stadt, in der Gottes Vorsehung waltet, ein zusammenhängender Organismus ist diese Welt, jeder einzelne ist ein Teil dieses Leibes, das Ganze bedingt seine besondere Lage und Aufgabe (Epikt. Diss. III, 24, 10; II,

1) *ἁπλῶς μηδὲν ἄλλο θέλε ἢ ἃ ὁ θεὸς θέλει καὶ τίς σε κωλύσει; τίς σε ἀναγκάσει; οὐ μᾶλλον ἢ τὸν Δία.*

2) *οὐκ ἔχω τὸν μάντιν ἔσω τὸν εἰρηκότα μοι τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ;*

3) *Ἔσωθεν γάρ ἐστι καὶ ἀπώλεια καὶ βοήθεια.*

5, 25. 26).[1] Das war eine andere Einheit als sie das römische Imperium darstellte, und an sie schloß sich der wichtige Gedanke von der einheitlichen göttlichen Organisation der Menschheit. Jeder hat in ihr seine Stellung und seine durch das Ganze oder die Gottheit bedingten Pflichten, wer denkt hier nicht an die paulinische Idee von dem Leibe der Kirche, in dem Christus waltet? Dieser Gedanke ist verschiedener Auslegung fähig, er kann zur Quelle trüber Resignation werden und er kann eine ungeheure Tatkraft erregen. In unserem Zeitalter ist mehr ersteres wahr geworden, aber freilich nicht ohne daß die Pflicht positiver Betätigung in dem vom Fatum gegebenen Zusammenhang anerkannt worden wäre. „Erhebe einmal den Nacken", sagt Epiktet, „wie ein von der Sklaverei Losgekommener, wage es im Aufblick zu Gott zu sagen: brauche mich hinfort wozu immer du willst, ich bin einverstanden mit dir, dein bin ich; ich bitte um Abwendung von nichts, was dir gefällt; führe wohin du willst, lege mir das Gewand an, das du willst! Willst du, daß ich zur Regierung gehöre, Privatmann sei, daß ich bleibe, verbannt fliehe, arm, reich sei, ich werde dich wegen dieses alles vor den Menschen rechtfertigen". Wer nicht Herakles oder Theseus sein kann, der blicke auf Gott hin, „ihm allein ergeben und durch seine Gebote geheiligt" (II, 16, 41 ff. 46). „Der Zimmermann kommt nicht und sagt: höret mich über die Zimmermannskunst reden, sondern er übernimmt einen Hausbau und führt ihn aus und zeigt dadurch, daß er die Kunst hat. Etwas derartiges tue auch du: iß als Mensch, trink als Mensch, schmücke dich, heirate, erzeuge Kinder, nimmt dich des öffentlichen Lebens an, ertrage Schmähungen, ertrage einen unvernünftigen Bruder, ertrage den Vater, den Nachbar, den Reisegenossen. Dieses zeige uns, damit wir sehen, daß du in Wahrheit etwas von den Philosophen gelernt hast" (III, 21, 4 f.). Solange das Spiel dauert, hat jeder die Pflicht mitzuspielen (IV, 7, 19). Dafür ist das Leben des Sokrates ein Beispiel.

Aber aus dem angegebenen Gedanken ergaben sich noch zwei weitere Folgerungen von größter Tragweite, die beide für die Kirche bedeutungsvoll wurden. Es war erstens der Gedanke des Kosmopolitismus: ein „Weltbürger" (κόσμιος) ist der vernünftige Mensch (I, 9, 6).[2] Die

1) Vgl. Senec. ep. 95, 52 f.: *omne hoc quod vides quo humana atque divina conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, quum ex iisdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit, illa aequum iustumque composuit . . . Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae casura nisi invicem obstarent quo ipso sustinetur.*

2) Dieser Kosmopolitismus ist durch Alexanders d. Gr. Lebenswerk angebahnt worden, aber es ist von Interesse, daß der Gedanke bereits von Sokrates vor

andere Konsequenz war, daß alle Menschen Gottes Kinder sind, also auch die Sklaven (I, 13). Der göttliche Geist, der auch in ihnen wohnt, macht sie dazu. Man sah ein Reich der freien Geister, erhabener als das römische Reich und nicht an seine Ordnungen und Abstufungen gebunden, und man schaute alle Vernünftigen als Gottes Kinder in ihm verbunden, mochte das Schicksal sie zu Sklaven oder Freien gemacht haben.[1])

6. Die wissenschaftliche Bedeutung dieser Popularphilosophie ist gering, aber um so mehr hat sie zur Bildung der religiös-sittlichen Gesinnung und Stimmung der Gebildeten jener Tage beigetragen. Sie ist auch ein Faktor geworden zur Steigerung des Erlösungsbedürfnisses der Zeit. Zunächst freilich schien sie nur negativ zu wirken. Die positive Religion wurde beiseite geschoben oder wenigstens ganz gleichgültig behandelt; die überlieferten Formen des staatlichen und sozialen Lebens wurden als bloß relativ und eigentlich irrelevant angesehen. Was man an die Stelle der Positiven setzte, waren ganz allgemeine Begriffe, wie der fatalistische Pantheismus des stoischen Vorsehungsglaubens, die rationalistische Selbstgenügsamkeit der Vernunft und der abstrakte humane Kosmopolitismus. Aber alle diese Gedanken werden mit dem Pathos inneren Bedarfes nach göttlicher Erlösung aus dem Elend des Daseins vorgetragen. Sie wollen die Antwort auf ganz positive Bedürfnisse der Seele geben und sie tragen dazu bei diese Bedürfnisse zu erwecken. Daß die Philosophie diese praktische religiöse Tendenz angenommen hat, ist durch den Hunger der Seele nach Erlösung und Offenbarung des Göttlichen in der Zeit zu verstehen. Daß sie aber nur mit ganz allgemeinen Begriffen jenen Hunger zu stillen unternehmen mußte, das versteht sich daraus, daß sie eben Philosophie war, und zwar eine Philosophie, auf der die Formeln einer langen Geschichte lasteten. In

---

seinem Tode ausgesprochen wird. Auf die Frage des Kebes, woher sie nach dem Tode des Sokrates einen Beschwörer der Todesfurcht erhalten werden, antwortete dieser: „Groß ist ja Hellas, in dem treffliche Männer wohnen, und groß sind auch die Geschlechter der Barbaren, die man alle durchsuchen muß nach einem solchen Beschwörer" " (Plato Phaed. c. 24).

1) S. bes. Seneca ep. 31, 9f.: *quid aliud voces hunc* (d. h. *animum*) *quam deum humano corpore hospitantem? Hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum quam in servum potest cadere. Quid est eques Romanus aut libertinus aut servus? Nomina ex ambitione aut ex iniuria nata.* — Ep. 47, 1: *servi sunt? immo homines .... Servi sunt? immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae.* Ib. 9: *sic cum inferiore vivas quemadmodum tecum superiorem velles vivere.* — Ib. 14: *stultissimus est qui hominem aut ex veste aut ex condicione quae vestis modo nobis circumdata est, aestimat. Servus est, sed fortasse liber animo.*

der frommen Stimmung, in dem ernsten Sehnen nach Gott und der Wahrheit und in der Konzentration aller geistigen Interessen auf dem Boden persönlich erlebter Religion besteht die Bedeutung dieser Popularphilosophie. Sie hat den vorhandenen religiösen Bedarf der Seelen anerkannt und sie hat ihn gesteigert, indem ihre Gedanken an sich jenen Bedarf nicht zu stillen vermochten. So münden ihre Wirkungen mit ein in den Strom der großen religiösen Sehnsucht, der über das Zeitalter hinging. Auch die Hochstehenden und Hochgebildeten wurden durch die Philosophie in diesen Strom hineingezogen. Man hörte die Forderung eines Glaubens an die Gottheit und der Unterwerfung unter sie, man empfing die Überzeugung, daß es sich im Leben nur um die freie Seele, nicht um die äußeren Zufälligkeiten handle, und man wurde angeleitet zur furchtlosen, auch zum Martyrium der Überzeugung bereiten Stellung der Welt gegenüber. Einige Sätze mögen noch zur Verdeutlichung hier stehen: „Der Dienst der Götter besteht zuerst darin, daß man Götter glaubt, dann darin, daß man ihnen ihre Majestät gibt und Güte gibt, ohne welche ja keine Majestät besteht, darin daß man weiß, daß jene es sind, die der Welt vorstehen, die alles durch ihre Gewalt lenken . . . Sie geben nichts Böses noch haben sie es. Übrigens züchtigen sie einige und halten sie im Zaum . . . Willst du die Götter versöhnen (*vis deos propitiare*), so sei gut. Genügend hat der sie geehrt, der ihnen nachahmt“ (Seneca ep. 95, 49 f.). „Ich gehorche, ich folge, lobend den Führer, preisend seine Werke, kam ich doch auch als es ihm gefiel und werde wieder gehen, wenn es ihm gefällt . . . Nicht gibt er mir viel, nicht reichlich, daß ich schwelge will er nicht, denn er gewährte es auch dem Herakles nicht, seinem Sohne“ (Epiktet Diss. III, 26, 29 ff.). „Du kannst nicht zugleich auf das Äußere deine Sorgfalt verwandt haben und auf deinen herrschenden Teil (die Vernunft); wenn du aber jenes willst, so laß dieses. Wo nicht, so wirst du weder dieses haben, noch jenes, nach beiden Seiten hin abgezogen; wenn du dieses willst, so mußt du jenes lassen“ (ib. IV, 10, 25). „Wo etwas Unfreiwilliges ist, dort habe Mut, wo aber etwas Freiwilliges, Vorsicht“ (ib. II, 1, 5). „Ich lernte alles Geschehende so ansehen, daß, wenn etwas unfreiwillig geschieht, es mich nichts angehe“ (I, 29, 24). „Wenn du zu einem der Machthaber hineingehest, so erinnere dich, daß auch ein anderer von oben auf das, was vorgeht, herabsieht, und daß du diesem mehr gefallen mußt als jenem. Dieser nun fragt dich: Verbannung und Gefängnis, Fesseln und Tod und Schmach, als was bezeichnetest du diese Dinge in der Schule? Ich: als gleichgültige (ἀδιάφορα)! Als was bezeichnest du sie jetzt? Haben sie sich wohl geändert? Nein. — Hast du dich geändert? Nein. — Sag also: was

sind gleichgültige Dinge? Die unfreiwilligen Dinge. — Sage nun weiter was dazu gehört? Die unfreiwilligen Dinge gehen mich nichts an. — Sage auch: was schien euch gut? Ein Wille (*προαίρεσις*), wie er sein soll und der Gebrauch der Vorstellungen (*φαντασίαι*). — Was aber das Ziel? Dir folgen. — Sagst du dies auch jetzt? Ich sage es auch jetzt. — So geh nur wohlgemut hinein und erinnere dich dessen und du wirst sehen was ein Jüngling ist, der überlegt hat was not tut, unter Menschen, die das nicht getan haben. Ich wenigstens bei den Göttern stelle mir vor, du werdest etwa dies empfinden: wozu bereiten wir uns für nichts so großartig und mannigfaltig vor? Das war also die Gewalt, das der Vorhof, die Kämmerlinge, die Schwertträger, deswegen hörte ich die vielen Reden! Das war ja nichts, ich aber hatte mich wie auf etwas Großes gerüstet" (ib. I, 30).

7. Von der Restauration der Volksreligionen, dem Kaiserkultus, von den Mysterien und von den religiösen Elementen der antiken Philosophie war bisher die Rede. Wir haben weiter der Bedeutung der sozialen Lage zu gedenken. Die Unruhe der Zeit hing nicht zum letzten mit ihr zusammen. Die politischen und sozialen Gegensätze hatten sich mehr und mehr vertieft und verschärft. Reich und arm, vornehm und gering standen einander schroff gegenüber, man konnte geradezu von zwei Völkern reden. Der Haß, die lebhafte Agitation, die uferlosen Pläne und Wünsche auf der einen Seite fanden von der anderen Seite zunächst brutale Ablehnung, nur die Gebildeten und Besitzenden waren für Cicero etwa Staatsbürger. Dann wurde man besorgt, die Fabel des Menenius Agrippa sollte dem Bauch sein Recht, von allen anderen Gliedern getragen und bedient zu werden, sichern. Und dann wurde es auch bei den Gebildeten Brauch, die sozialen Nöte zu beklagen, von der Seligkeit des Naturzustandes zu schwärmen und über sozialistische Zukunftsstaaten zu diskutieren (z. B. Sen. ep. 95).[1]) Die Kreise der Armen und Unterdrückten repräsentierten einen wichtigen Faktor in der Entwicklung, und die sozialen Fragen und Nöte dienten mit dazu, die „Fülle der Zeiten" bemerkbar zu machen. Man kam um diese Dinge nicht mehr herum; die bloße Verachtung des Äußeren, wie sie die Philosophen als Heilmittel empfahlen, genügte — wie immer — nur denen, die den Druck der äußeren Not selbst weniger empfanden. Die soziale Hilfe wurde mehr und mehr zu einem festen Postulat an die Religion und die Sittlichkeit der Zukunft.

8. Es waren recht mannigfache Tendenzen, die in der Zeit miteinander zusammentrafen und der Kräftigung der Erlösungsidee dienten.

1) S. überhaupt Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus II, 575ff., 609ff.

Alles Positive in der Religion wurde aufgelöst, aber eine ungeheure Sehnsucht nach Positivem, nach wirklichem konkreten Erleben den Allgemeinheiten der Begriffe gegenüber stand dem entgegen. Auf die vernünftige Selbstbesinnung allein wurde die Erlösung gestellt, und wieder erwartete man sie von außen her als Gabe und Wirkung der Götter und ihrer Mysterien. Die Unterwerfung unter die alten Traditionen sollte das Heil verbürgen, aber ein ununterdrückbarer Hang nach eigenem Erleben stand dem entgegen. Doch diese scheinbar einander widersprechenden Tendenzen wirkten doch zusammen zur Konzentration der geistigen Interessen auf die Erlösung und ein neues seliges Leben. Aber die Mittel, die hierfür zu Gebote standen, erwiesen sich als nicht genügend oder ungeeignet. Gerade hieraus begreift sich die Angst und Unruhe der Zeit. Die Gottheit, von der man redete, blieb dem Menschen unendlich fern, denn sie war schließlich nur die jenseitige Idee oder die Naturnotwendigkeit oder die Weltordnung. Und faßte man sie positiv als einzelnen Gott, der etwa in den Mysterien sich manifestiert, so war das doch nur zeitweilig der gesteigerten Phantasie möglich. Die Götter waren nicht die Gottheit, und die Gottheit leistete nicht das, was man von Gott erwartete. Das ist das eine: der ferne Gott, der fern bleibt, so nah man ihn sich immer zu bringen trachtet. Daraus folgt, daß statt des Erlebens der Gottheit, das man erstrebte, schließlich doch nur die mystische Kontemplation und die theoretische Betrachtung der Gottheit den Menschen möglich war. So kam man aus dem Bann der Seelenstellung der griechischen Philosophen nicht heraus. Damit hing aber weiter zusammen, daß die Selbstbetätigung des Menschen sich nicht zu einem hohen und weiten Ziel erheben konnte, dessen Bewußtsein alles Einzelne und Kleine im Leben hebt und adelt. Was die Stoiker predigten, nämlich mit allen Kräften im alltäglichen Leben Gott zu dienen, das war nicht möglich, denn man erlebte Gott hier nicht. So trat an die Stelle dieses Ideals die kleine Tätigkeit der Alltäglichkeit. Gott blieb zu fern für die rezeptive Seite des Menschen, und die Ziele des Daseins lagen zu nah für seine Aktivität. So haftete Gott die Schranke des Jenseitigen und Unerreichbaren an, und das Menschenleben konnte nicht von Gott geleitet und bewegt werden. Das Bewußtsein der Erlösung durch den nahen und wirksamen Gott war für das Denken unerreichbar, und die Aufgabe als Erlöster Gottes Werk im Leben treiben zu dürfen erwies sich als praktisch undurchführbar. Die Erlösung, von der man träumte, war nur im Rausch gesteigerter Empfindungen oder in der Abstraktion der Gedanken zu erreichen. Sie wirklich zu erleben und dauernd zu behaupten, dazu fehlte es an den geeigneten Mitteln, denn die Religion

zerbrach an der Aufklärung und die Aufklärung an der Religion; und was an den Scherben beider kleben geblieben war, war den hungrigen Seelen zu wenig.

Und doch wäre es falsch, wollte man nur die negative Beziehung dieser Entwicklung zum Christentum anerkennen. Auch positiv ist dem Christentum von diesen religionsgeschichtlichen Vorgängen vorgearbeitet worden. Die Einheit und die Erhabenheit Gottes, der Wert der Seele und des inwendigen Lebens, die Anschauung von der einen Menschheit, die aus einander wesentlich gleichen Brüdern besteht, die Pflicht der Ergebung in den Willen der Gottheit — das waren Gedanken, die man einem Strombett vergleichen kann, das bereit lag, um die Fluten des Evangeliums in sich aufzunehmen. Ohne diese Vorbereitung wäre geradezu der Eingang, den das Christentum in der Welt fand, undenkbar. Es liegt wirklich ein Wahrheitsmoment darin, wenn die alexandrinischen Theologen später nicht nur die alttestamentlichen Propheten, sondern auch die hellenischen Philosophen als Vorläufer des Christentums feierten. Die griechische Philosophie hat allerdings Postulate und Stimmungen hervorgebracht, die von der griechisch-römischen Religion nicht erfüllt und durchgeführt werden konnten.

§ 5. Das Judentum.

E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde., 3. Aufl. 1898 ff. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter, 1903. J. Wellhausen, Israelit. u. jüd. Geschichte, 1894. A. Schlatter, Israels Geschichte von Alexander d. Gr. bis Hadrian, 1901. F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, 1880. A. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik, 1857. H. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theologie I (1897), 28 ff. C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger d. AT., 1875. O. Pfleiderer, Urchristentum II[2] (1902), 1 ff. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903.

1. Wenn man seinen Standort auf der Höhe der Entwicklung der israelitischen Religion, im Prophetismus, nimmt, so erkennt man am deutlichsten das Wesen der israelitischen Religion und ihren inneren Zusammenhang mit dem Christentum. Folgende Momente sind die wichtigsten: der eine lebendige Gott, der Herr der ganzen Welt ist, und der alles — auch unsere Werke — wirkt (Jes. 26, 12; 29, 16. Am. 3, 6). Dieser Gott ist schlechthin erhaben über Welt und weltliches Wesen, aber er ist der wahre König des Volkes Israel und sein Vater. Er liebt sein Volk und er richtet es, denn er ist gerecht. Barmherzigkeit und Zorn sind beide zusammengefaßt in der Gerechtigkeit. Dieser Gott nun leitet die Geschichte der Menschheit, damit er einst über

Israel herrsche und alle Völker seiner Herrschaft sich beugen (Mich. 4, 7. 1ff. Ob. 20f. etc.). Seinen Namen verkünden jetzt die Propheten, von ihm selbst durch den Geist dazu angetrieben. Einst wird der Geist einen Mann aus Israels Königsstamm bewegen, der dann in Gottes Kraft herrschen wird. Dann kommt der Geist über alle Frommen, ein neues Wesen in ihnen erschaffend, indem Gott ihnen die Sünde vergibt. Diese große Zeit steht vor der Tür. Es gilt daher sich zu bekehren. Nicht durch Opfer und andere statutarische Kulthandlungen wird man Gott gefällig, sondern durch Gehorsam gegen Gottes Gebot, durch Liebe und Barmherzigkeit und durch den Glauben als das ausharrende Erwarten des Heils (Mich. 7, 7. 9. Jes. 26, 1—4; 28, 10; 30, 15).

In diesen Gedanken tritt eine neue Gottesanschauung in die Geschichte ein. Gott ist rein geistig und als Herr und Leiter der Geschichte gefaßt. Gnade und Gericht sind sein Werk; er wirkt durch seinen Geist nicht nur den Sieg seines Volkes, sondern auch ein neues sittliches Leben. Die Herrschaft Gottes wirkt die Errettung, indem sie die Menschen zu einem Reich Gottes versammelt. Das ist der neue Bund oder die neue Gottesordnung, durch die das Gesetz dem Menschen innerlich in das Herz geschrieben und ihre Sünde ihnen vergeben wird (Jer. 31, 31ff.). Damit ist das N e u e T e s t a m e n t als Ziel des Alten fixiert und sein Inhalt scharf umrissen. Eine ungeheure Tat des religiösen Idealismus und eine wunderbare Wirkung des Offenbarungsgeistes liegt vor in diesem Gedankenkomplex, der empfangen und erhalten wird in Zeiten schweren inneren und äußeren Niedergangs. Für immer ist der Menschheit hier eingeprägt der Gedanke des lebendigen Gottes, der große Taten tut und in seiner Barmherzigkeit und Treue auf dem Wege der Geschichte das Menschengeschlecht zu seinem Ziele führt. Nicht eine bloße Idee ist dieser Gott, und nicht erschöpft sich das Verhältnis zu ihm in der Kontemplation, nein wie er Herr und König ist, so ist Gehorsam gegen ihn und fromme Tatkraft des Lebens Aufgabe. Eine andere Seelenstellung und eine andere sittliche Stimmung als sie das Griechentum produziert hatte, ist mit dieser Erkenntnis des lebendigen Gottes, der Wille und Tat ist und die Tat unseres Willens verlangt, dem Menschengeschlecht geschenkt.

2. Die Frömmigkeit des Psalmbuchs bietet den subjektiven Widerhall dieser Gottesoffenbarung dar. „Gott ist uns Zuflucht und Stärke, als mächtige Hilfe in Nöten erfunden“ (Ps. 46, 2). Er ist der Erlöser der Seele aus Not und Sünde (Ps. 130, 7f.; 31, 6; 51, 3ff.; 71, 23), er ist ihr wahres Gut (Ps. 16, 2). In einem dauernden Verhältnis zu ihm steht die Seele, das Gebet wird zu einem regelmäßigen Bestandteil des religiösen Lebens. Das Leben der Seele wird verinnerlicht und verfeinert.

„Schaffe in mir Gott ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist. Verwirf mich nicht vor deinem Angesicht und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!“ (Ps. 51, 12 f.). „Sei stille vor Jahve und harre auf ihn“ (Ps. 37, 7). „Wen habe ich denn im Himmel, und mit dir habe ich nicht Gefallen an der Erde. Mag dahingeschwunden sein mein Fleisch und mein Herz: Fels meines Herzens und mein Teil bist du Gott in Ewigkeit“ (Ps. 73, 25 f.). Noch immer findet die Christenheit in diesen Gedanken den tiefsten Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott.

Aber in diese subjektive Frömmigkeit schob sich leicht ein fremdes Element hinein. Der Gesichtskreis der Propheten ist historisch und theologisch, man könnte sagen dramatisch. Taten Gottes werden erwartet, geschichtliche Wandlungen bringen das Heil. Die Psalmenfrömmigkeit ist mehr subjektiv-lyrisch, der einzelne Fromme steht seinem Gott gegenüber, er harrt seiner Gnade, aber er macht sich ihrer auch würdig durch treue Erfüllung des göttlichen Willens im Gesetz. So schiebt sich das Gesetz und das subjektive Verdienst mit der Vergeltungsidee in die Frömmigkeit hinein. Der Weg zum Legalismus — auch die Chokmahliteratur wirkt in dieser Richtung — wird sichtbar.

3. Es kamen die Tage des Exils und der Restauration Esras und Nehemias, Sacharjahs und Maleachis. Auf die große nationale Zukunft Israels hatten die Propheten verwiesen, daran klammerte man sich (s. Ezechiel). Aber wie anders konnte man sich ihrer würdig machen, als indem man an den nationalen, exklusiven, statutarischen Elementen der Vergangenheit festhielt, und wie anders konnte man sie sich vorstellen, als indem man die nationale Vergangenheit sich in der Zukunft restituiert dachte (s. Ezechiel)? Man restaurierte das Gesetz und man schuf es um zu den Formen, die seine Durchführung zu garantieren schienen, man interpretierte es in das einzelne hinein und für den einzelnen, und man umgab es mit dem Zaun der Vergeltungsidee (vgl. die Geschichtsphilosophie der Chronik). An die Stelle der Propheten traten die Schriftgelehrten, an die Stelle des Geistes die Gesetzeserfüllung, an die Stelle der freien Gottesgnade die Vergeltung für die frommen Werke. Die Hoffnung auf die Zukunft trieb zurück in die Vergangenheit, der Glaube an die Weissagungen der Propheten führte zum Gesetz. Der große Prophet Mose wird jetzt ausschließlich zum Gesetzgeber, die Thora erlangt die führende Stellung im Leben und Glauben.

Der Hellenisierungsversuch des Antiochus Epiphanes hat diese Denkweise nur gesteigert. Für die Frommen stand alles auf dem Spiel, wenn sie das Gesetz aufgaben, sie machten sich dadurch unwürdig der Herrlichkeit des messianischen Reiches. Je mächtiger die Feinde, desto sinnlicher wurde

die Zukunftshoffnung, und je lebhafter diese, desto mehr nötigte der Vergeltungsgedanke zur Treue gegen das Gesetz. Im Exil sind die Keime des „Judentums“ entstanden, in den Kämpfen des zweiten Jahrhunderts ist das „Judentum“ zu einer weltgeschichtlichen Macht geworden. Die Pharisäer und Schriftgelehrten wurden seine Hüter und Diener. In den Kreisen des geistigen Fortschrittes vereinigten sich hinfort zwei Tendenzen, die Interpretation und die Durchsetzung des Gesetzes und der Glaube an Gottes wunderbare Offenbarung in der letzten Zeit. Die Vergeltungsidee war der Ring, der beide miteinander innerlich verband. Je gesetzlicher man wurde, desto glühender wurden die Zukunftshoffnungen, desto fanatischer der nationale Sinn mit seinen Prärogativen und Erwartungen. Ein ungeheures religiöses Selbstbewußtsein, das sich nicht nur in der Verachtung der Heiden, sondern auch in dem Missionseifer äußerte, erwuchs dieser Kombination der Tendenzen. — Der Gedanke, daß Gott geistiger Wille ist, läßt eine doppelte Auslegung zu. Man kann diesen Willen als wirksamen, schaffenden, erlösenden verstehen und man kann ihn als gesetzgebenden, fordernden und vergeltenden deuten. In der ersten Richtung bewegte sich der alte Prophetismus, in der zweiten das „Judentum“. Mochte man hier noch so wunderbar sich Gottes Eingreifen in der Endzeit vorstellen, es war doch innerlich davon abhängig, daß der gesetzgebende Wille erfüllt wird. Nicht Gott wirkt, damit der Mensch wirke, sondern der Mensch wirkt, damit Gott wirke. Nicht Gott erlöst, sondern der Mensch erlöst sich durch Gott. Indem man von der Religion der Propheten abwich, stürzte man die Erlösungsreligion zurück auf die Stufe der Moralitätsreligion, denn die Erlösungsreligion beruht auf dem wirksamen, die Moralitätsreligion auf dem fordernden Willen Gottes, jene ist „Evangelium“, diese „Gesetz“.

4. Diese Auffassung der Religion muß nun etwas genauer charakterisiert werden. Sie bewegt sich zwischen zwei Polen, dem Gesetz und der künftigen Vergeltung im messianischen Reich. Durch diese beiden Pole ist die Lebensanschauung bedingt, mit ihr hängt die Kosmologie zusammen, die weit reicher als im Alten Testament, wohl unter babylonischen Einflüssen, entfaltet ist, sowie endlich auch die eigentümliche Jenseitsmetaphysik, die in diesem Zeitalter in die Gedankenwelt eindringt.

Gesetzeserfüllung ist der Inhalt des Lebens. In konkreter Anschaulichkeit kommt dies etwa in dem Buch Tobit zur Darstellung. Es zeigt, wie man sich die *δικαιοσύνη προσταγμάτων* (Ps. Salom. 14, 1) dachte. Als Haupttugenden treten dabei auf Gebet, Fasten, Almosen (Tob. 12, 8). Das Gesetz wird erfüllt um des Lohnes willen: *σὺ δὲ τήρησον τὸν νόμον καὶ τὰ προστάγματα καὶ γενοῦ φιλελεήμων καὶ*

δίκαιος, ἵνα σοι καλῶς ᾖ (Tob. 14, 9). — Allein der Mensch erfüllt das Gesetz oft nicht, daraus erklärt sich sein Elend in diesem Leben und die Furcht vor jenem Leben. Der Mensch hat ein *cor malignum* (4. Esr. 4, 4. 12). So ist es seit Adam (ib. 3, 26; 4, 30; 7, 118f.; 8, 35. 17).[1] Durch Adam kam der Tod über alle seine Nachkommen (Ap. Bar. 17, 3; 23, 4; 54, 15. 19). Daher werden viele verdammt und wenige errettet (4. Esr. 7, 47f. 72; 8, 1. 3). Aber die Majestät des Gesetzes muß gewahrt werden: *pereant multi praesentes quam negligatur ea quae anteposita est dei lex* (4. Esr. 7, 20; 9, 36f.). Durch *opera et fides* wird das Gesetz erfüllt (4. Esr. 13, 23. Ap. Bar. 48, 22). Furchtlos gehen die Frommen aus der Welt, denn sie haben im Himmel einen Schatz guter Werke (4. Esr. 8, 32f. 36: *substantia bonorum operum; 7, 7: habes thesaurum operum repositum apud altissimum*).[2] Aber Gott erbarmt sich auch solcher, die nicht die *opera iustitiae* haben. Gerecht ist man aber als *iustificatus* (4. Esr. 12, 7).[3] Gott ist in diesem Zusammenhang immer als Gesetzgeber und Richter gedacht, aber seine *iustitia* wird dabei der *bonitas* angenähert (4. Esr. 8, 36; cf. 11. 12). Die Kraft aber zu der Gesetzeserfüllung gibt das Gesetz selbst, denn es ist eine lebenschaffende Macht: *si enim docueritis eos, vivificabitis eos* (Ap. Bar. 45, 2).[4]

Diese Gedanken zeigen, welche Bedeutung man dem Gesetz beilegte. Es ist die lebenschaffende Offenbarung Gottes und es ist der

---

1) Nach späterer Lehre entstammt die Sünde dem unreinen Leibe (גּוּף) und dem ihm einwohnenden, übrigens nicht rein sinnlichen, יֵצֶר הָרַע, der vom 10. Jahr an wirksam wird, während der entgegenstehende יֵצֶר הַטּוֹב erst mit dem 13. Jahr in Wirkung tritt. Indem der freie Mensch dem bösen Trieb nicht Widerstand leistet, kommt es zur Übertretung (עֲבֵירָה) und Schuld. Die Freiheit des Menschen bleibt nach jüdischer Vorstellung auch dem Sünder, denn sie gehört notwendig zum menschlichen Wesen. Vgl. Weber S. 204ff. 217ff. Bousset S. 386.

2) Ein Schatz überzähliger guter Werke kommt bei den Persern vor, vgl. Siegfried, Ztschr. f. wiss. Theol. 1884, 356.

3) Die spätere Theologie läßt Gott den Sünder wegen der Erfüllung der Gebote für rein erklären (זִכּוּת, זַכּוֹת; Gegensatz: חַיֵּב verdammen). Doch rechnet Gott auch den guten Willen zur Tat dem Menschen als Gerechtigkeit an, als hätte er die Tat schon getan. Dies Imputieren heißt הַעֲלוֹת עָלָיו. Auch kann die eigene Gerechtigkeit vermöge Imputation ergänzt werden durch die Gerechtigkeit der Väter (יִחוּס). S. Weber S. 267ff. 281ff.

4) Daß die Thora „Leben für die Welt“ ist wie das Wasser, daß ihre Worte „die Kraft haben zu töten und lebendig zu machen“, ist rabbinische Lehre (Weber S. 20f.), Dagegen hat Paulus auf Grund seiner Lebenserfahrung angekämpft. Was die Rabbinen dem Gesetz beilegten, fand er nur im Evangelium (Röm. 1, 16), nicht der fordernde, sondern der gnädige wirksame Wille Gottes bewegt das Herz.

Maßstab, an dem sich des Menschen Geschick entscheidet. Man muß sich dies gegenwärtig erhalten, um die Tiefe des Gegensatzes zu begreifen, den Paulus dem Judentum gegenüber einnahm.

Hängt aber alles am Gesetz, so verliert auch die messianische Offenbarung den Gnadencharakter. Sie ist Belohnung der Gerechtigkeit Israels, eine Erlösung aus dem äußeren Druck der Zeit, die aber eintritt, weil man sich vom Gesetz erlösen ließ.[1]) Aus der Prärogative des Gesetzes versteht sich der äußerlich politische Zug in der Messiologie des späteren Judentums.

Dem Kommen des Messias gehen die Zeichen des Endes voran. Die *mensura temporis* und die Zahl der Gerechten muß erfüllt sein (4. Esr. 4, 36. 37; 6, 19f.). Dann ist die Wahrheit verborgen (5, 1), der Ungerechtigkeit ist viel (5, 2), das Land ist wüste (5, 3), der Gang der Himmelskörper gerät in Verwirrung (5, 4. 5), Steine schreien (5, 5), von den Bäumen träufelt Blut (5, 5. Sib. III, 863), wunderbare Zeichen erscheinen am Himmel (Sib. III, 795 ff.), die Menschen erschrecken (4. Esr. 5, 1), die Völker geraten in Aufruhr und Empörung (4. Esr. 5, 5; 9, 3), große Kriege entstehen, ein Volk erhebt sich wider das andere (13, 30 f.), der Abgrund tut sich mit Feuer auf (5, 8), die Ungerechtigkeit nimmt zu, Freunde verfeinden sich untereinander (6, 24). Aber wer überbleibt, der wird gerettet (6, 25).

Dann aber erscheint der König Israels, der *χριστὸς κυρίου* (Ps. Salom. 17, 23 ff. 36; 18, 8), ein *ἁγνὸς ἄναξ* (Sib. III, 49), der „Sohn Davids" (Ps. Sal. 17, 5. 23), der „Gerechte" (Henoch 38, 2), der „Erwählte" Gottes (Hen. 46, 3; 49, 2 usw.), der „Menschensohn" (Hen. 46, 2; 62, 7. 9. 14; 63, 11; 69, 26; 70, 1; 71, 17. cf. 4. Esr. 13, 32. 3), „Gottessohn" (Hen. 105, 2. 4. Esr. 7, 28 f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9). An einer Stelle wird Henoch selbst dem Menschensohn gleichgesetzt (Hen. 71, 14 cf. Weber S. 173). Dem Namen des Messias kommt Präexistenz zu (Hen. 46, 1 f.; 48, 3; 62, 7. 4. Esr. 13, 26. 52; 12, 32). In dem Messias wohnt der Geist und er offenbart „alle Geheimnisse der Weisheit" (Hen. 51, 3) und er herrscht (Hen. 51, 4; 48, 10; 55, 14; 61, 8; 62, 2; 69, 27; Sib. III, 473. 767 f.). *Tunc parebit regnum illius in omni creatura, et tunc zabulus finem habebit et tristitia cum eo abducetur* (Assumpt. Mos. 10, 1. Ap. Bar. 40, 3. Sib. III, 47 f.). Die Scheol gibt ihre Toten heraus (Hen. 51, 5). Die „Gerechten und Heiligen" werden „Engel im Himmel" (Hen. 51, 4), sie essen mit dem Menschensohn und tragen das Kleid der Herrlichkeit (Hen. 62, 14). Ein neuer Himmel

1) Die Bedingung für die Erscheinung des Messias ist, daß Israel Buße tut, er kommt בִּזְכוּת תְּשׁוּבָה (Weber S. 334).

und eine neue Erde sind da (Hen. 45, 4f. 10, 19), die Erretteten essen vom Behemoth und Leviathan, jenen Ungeheuren der Tiefe (Bar. 29, 4). Die Heiden und die Gottlosen trifft ein schreckliches Gericht im Feuer zur Freude der Gerechten (Hen. 48, 9f.; 100, 9; 91, 9; 62, 12). Aber auch davon, daß alle Völker Gott preisen werden, ist die Rede (Hen. 10, 21. Bar. 72, 2ff.). Noch ist zu erwähnen, daß der Messias den letzten großen Angriff der Weltmacht überwindet unter einem Anführer, der später Armilus genannt wird (Sib. III, 46ff. 663ff. 4. Esr. 13, 33ff.).

Das Bild vom Messias, das in dieser Literatur vorliegt, ist nicht streng einheitlich. In der älteren Schicht der Überlieferung wiegt die überirdische Art des Messias und demgemäß seine geistige Herrschaft vor, er führt direkt das Ende herbei, dann herrscht Gott selbst (Sib. III, 766. Ps. Sal. 17, 4. Hen. 62, 14 cf. Joh. 12, 34). Nach der jüngeren Anschauung soll der Messias, nachdem die himmlische Stadt und das verborgene Land erschienen, vierhundert Jahre regieren und dann, nachdem seine „Ankunft" vollendet ist (Bar. 30, 1), sterben (4. Esr. 7, 26; 29). Dann folgt erst nach dem *antiquum silentium* von sieben Tagen das *renovare creaturam* und die Auferstehung mit dem Gericht (4. Esr. 7, 31. 32ff. 75; 12, 32ff. Bar. 30, 1).[1]

Das ist also die Erlösung: *ecce hic deliciae et oblectamenta et illic ignis et tormenta* (4. Esr. 7, 37f.). Was haben die Sünder „alsdann eingetauscht für ihre Seele?" (Bar. 51, 15f.). Eine Vergeltung vollzieht sich, der Lohn ist für alle hinterlegt (Bar. 52, 7). Auf diese Zeit soll man sich aber jetzt in der Gegenwart bereiten, denn in der letzten Zeit ist „nicht wieder eine Gelegenheit zur Buße" (Bar. 85, 12).

Das ist das Zukunftsbild, das in den religiös interessierten Kreisen Israels sich herausgebildet hatte. Das Gesetz mit seinen vielen Satzungen

---

1) Von dem „leidenden Messias" begegnet uns in den Apokalypsen keine Spur. Die späteren Rabbinen kennen ein Leiden des Messias, aber er leidet für sich, sofern das Ertragen von Leiden zum Bilde des Gerechten gehört (cf. Justin. Dial. 68. 89. 90). Später wird ein geringerer Messias angenommen (Sohn Josephs oder Ephraims), der vor dem rechten Messias kommt und durch sein Leiden Israels Sünde sühnt, s. Weber S. 333ff. Das Bild des Messias im Judentum ist, soviel ich sehen kann, genuines Produkt des jüdischen Geistes. Der alttest. Messias ist in den Rahmen der übernommenen babylonisch-persischen Kosmologie gerückt. Der Messias wird aber von den Babyloniern nicht gelehrt, und der persische Saoshyant, den eine Jungfrau aus Zarathustras in einem See schwimmender Samen gebirt, der einen Weltbrand und die endliche Apokatastasis herstellt, entspricht nicht dem jüdischen Messias. Die jungfräuliche Geburt gehört nicht zum jüdischen Messiasbild und Jes. 7, 14 ist nie von der Synagoge in diesem Sinne interpretiert worden.

stand auf der einen Seite, die ungemessene Erwartung auf eine künftige Erlösung stand auf der anderen Seite. Das Gesetz hat eigentlich die erlösende Kraft, denn es macht den Menschen gut. Die messianische Erlösung schafft die dem Verdienst des Menschen entsprechende Befreiung von aller äußeren Not. — Allein es darf nicht übersehen werden, daß diese Vorstellungen doch nicht überall in Israel herrschten. In der dem Lukas eigentümlichen Quelle der Geschichte Jesu wird uns ein Bild israelitischer Frömmigkeit geboten, das sich ganz wesentlich im alttestamentlichen Rahmen hält und die *σωτηρία* auf die Sündenvergebung bezieht (Lc. 1, 77) und zwar mit universalistischer Tendenz (Lc. 2, 32).[1]) Die Gedanken und das Wirken des Täufers Johannes bestätigen diesen Bericht des Lukas als geschichtlich. So wenig man also die Anschauungen des Henoch, des 4. Esrabuches oder der Baruchapokalypse als schlechthin allgemein wird bezeichnen können, so wenig darf übersehen werden, daß auch nach den Evangelien das Volk sich in der äußerlichen Messiashoffnung bewegt, und daß der ganze Apparat der kosmischen Vorzeichen des Endes so sehr populärer Besitz war, daß auch Jesus in den eschatologischen Reden ihn reichlich anwendet.

5. Dies führt uns zu der kosmologischen Anschauung der Zeit. Besonders das Henochbuch ist in dieser Hinsicht belehrend. In großer Umständlichkeit werden die „Geheimnisse" des Himmels offenbart, die „Örter der Lichter", „die Behälter der Winde", „der Eckstein der Erde", „die Vorratskammer der Blitze", „die Wege der Engel", das Feuer, „das alle Lichter des Himmels in Bewegung setzt", oder „wie die Geister verteilt sind" und wie sie die Dinge bewegen — das und anderes schaut Henoch auf seiner Himmelsreise. Das Interesse des Lesers hieran aber begreift sich daraus, daß in den Tagen der Sünder „alle Dinge auf Erden sich verändern" (80, 2) und die Sünder sie nicht verstehen. Nun wird aber in der letzten Zeit die ursprüngliche Ordnung restituiert. Deshalb ist das Bild von der anfänglichen Natur zugleich ein Bild der ewigen seligen Welt. Das kosmologische Element in diesem Bilde mußte aber in dem Maß sich steigern, als die Erlösung zur äußeren Befreiung wurde. Ebenso ist die Engelwelt in dieser Zeit reichlich belebt worden. Überall in der Welt walten Geister,[2]) in den Elementen und

1) Alle Züge dieser Frömmigkeit fassen sich zusammen in der Charakteristik Simeons, Lc. 2, 25—32: er ist: *δίκαιος καὶ εὐλαβής*, er wartet auf die *παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ*, das *πνεῦμα ἅγιον* ist auf ihm — Pneumatiker sind alle diese Personen —, er soll und will sehen *τὸν χριστὸν κυρίου*, in diesem ist gegeben *τὸ σωτήριον, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν τῶν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*.

2) Hen. slav. 18, 7 (ed. Bonwetsch p. 18): *schneller als die Winde des Himmels und Geister und Elemente und Engel fliegend*, ist lehrreich für die Naturstellung der Engel.

in den Gestirnen, „sie machen die Ordnungen und lehren den Gang der Sterne und die Veränderungen des Mondes oder die Umkehr der Sonne“ (Hen. 60, 12. 16; Hen. slav. Recens. 19, 2). Dem Engelfall und der Wirksamkeit der gefallenen Engel wird ebenfalls ausgiebig Aufmerksamkeit gewidmet.

Zu dem Heer von Geistern, das Gott, den „Herrn der Geister“, umgibt, kommt in der späteren Theologie eine Anzahl von Mittelwesen. Sie bezeichnen zunächst nur besondere Seiten und Wirkungsweisen des göttlichen Wesens, werden aber dann wie Hypostasen gedacht und behandelt. Da Gott selbst im späteren Judentum immer mehr abstrakt und weltfern gedacht wird, so werden diese Mittelwesen zu Mittlern von Gottes Einwirkungen auf die Welt. Dabei läßt die spätere Zeit die Persönlichkeit dieser Wesen immer mehr hervortreten. Es sind der Metatron (מֵיטַטְרוֹן) — Henoch wird mit ihm gelegentlich identifiziert, — das Wort Gottes (מֵימְרָא דִּבּוּרָא), die Herrlichkeit Gottes (שְׁכִינָה יְקָרָא), der heil. Geist, oft רוּחַ הַנְּבוּאָה genannt, auch Synegor (Verteidiger), בַּת קוֹל. Die besondere Gegenwart Gottes, sein besonderes Wirken wird so von seiner Person abgetrennt. Seine „Herrlichkeit“ macht sein Wesen den Menschen sichtbar, sein „Wort“ wirkt in der Geschichte,[1] sein „Geist“ bewegt die Propheten, an dem Metatron hat er einen Vertrauten, der zugleich zum Besten Israels versöhnend auf ihn einwirkt. Vieles von diesen Begriffen ist jedenfalls schon in neutestamentlicher Zeit vorhanden gewesen. Die eigentümlich schwebende Stellung zwischen besonderer Hypostase und besonderer Gestalt des göttlichen Offenbarungswirkens, die wir erkannten, wird auf die christliche Trinitätslehre nicht ohne Einfluß gewesen sein.

6. Von höchster Bedeutung ist nun aber weiter die Beobachtung einer eigenartigen Metaphysik, die sich in unserer Zeit geltend macht. Wenn Henoch etwa die Ereignisse der zukünftigen Geschichte weissagt, so tut er das, indem er diese Ereignisse von den „himmlischen Tafeln“ abliest, denn auf diesen stehen die Taten aller bis zum Ende (Hen. 81, 1 f.; 93, 2; 103, 2). Wie aber die Taten der Menschen im Himmel präexistieren, so auch ihre Namen und Seelen und ihr Lohn (103, 3; 41, 1; Hen. slav. 23, 4 f.). Die „Gemeinde der Gerechten“ präexistiert und wird erst in der Zeit „sichtbar“ (38, 1 cf. Gal. 4, 26.

---

1) Das „Wort“ wird nicht mit dem Messias in Verbindung gebracht. Nach Weber S. 178 ist Targ. Jon. zu Jes. 9, 5. 6 „sehr deutlich der Unterschied zwischen dem Messias und dem Memra“ ausgesprochen: „jener ist der gesetzestreue Knecht, der das Reich Davids als Reich des Gesetzes und des Friedens aufrichtet, das Memra Jehovahs aber ist es, durch dessen Wirken es schließlich so weit kommt.“

Hbr. 12, 22. Offenb. 21, 2), das neue Jerusalem ist jetzt schon im Himmel vorhanden und tritt einst an die Stelle des alten Jerusalem (Hen. 90, 28f. cf. Hbr. 11, 10; 12, 22. Offenb. 21, 2. 10. Ezech. 40ff. Jes. 54, 1ff. 60ff. Hag. 2, 7). Alles Irdische — das ist also die Meinung — hat sein Vorbild im Himmel, die Taten und die Geschichte der Menschen, die Seelen und die Sachen präexistieren in der oberen Welt. Das gilt z. B. auch vom Messias, dem Menschensohn, dessen Name vor Gott genannt wird, bevor der Himmel erschaffen wurde und zu dem Henoch in den Himmel erhoben wird (Hen. 39, 6f,; 46, 1f.; 48, 3; 62, 7; 70, 1). Diese Auffassung von der Präexistenz alles Irdischen ist sowohl im Neuen wie im Alten Testament (s. noch Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8. Num. 8, 4) wirksam. Sie geht zurück auf die babylonische Anschauung, daß diese irdische Welt ein Abbild der himmlischen Welt sei.[1]) Für das jüdische Bewußtsein aber war die Theorie vorbereitet durch den Prophetismus. Faßte man nämlich die Weissagungen als starre Voraussagungen auf, und wurde den Propheten von oben her gesagt, was hier unten geschehen solle, so war eine derartige Theorie geradezu unentbehrlich.[2]) Alles irdische Geschehen wurde durch diese Theorie zur Notwendigkeit, das von der Weissagung gemeinte *δεῖ γενέσθαι* empfing eine neue Nüance, die Ausgänge der Geschichte wurden sicher in Gottes Hand gelegt. Andrerseits empfand man bei dem starken jüdischen Freiheitsbewußtsein, wie es sich am Gesetz herausgebildet hatte, nicht die deterministischen Konsequenzen dieses Gedankenkreises. Im übrigen bot er mancherlei Beziehungspunkte zu den Gedanken der griechischen Philosophie. Diese Anschauung von der himmlischen Welt stellte ja ein merkwürdiges Pendant zu Platos Ideenlehre dar. Allerdings sind die Unterschiede nicht minder deutlich. Nicht eine Konsequenz der theoretischen Weltbetrachtung, wie bei Plato, führte hier zu der Annahme der Überwelt, sondern der Gedanke von Gottes schöpferischer Macht, die schlechthin alles in sich faßt.

7. Damit haben wir die Hauptgedanken des Judentums in dieser Zeit überblickt. Es sind folgende: das Gesetz und die durch dieses bedingte Heilsordnung, der Messias und die Erlösung im messianischen Reich. Hier nun greifen als relativ neue Elemente die kosmologische Spekulation und die Präexistenzmetaphysik ein samt der immer mehr entfalteten Angelologie und Dämonologie. Die alttestamentliche Religion

---

1) s. Schrader-Zimmern, Keilinschriften und AT.² 630. 498. 402. 403. Winckler, Himmels- u. Weltbild der Babylonier S. 11f. — Auch die Astrologie hängt mit diesem Gedanken zusammen.

2) Die Chokmah schloß dieselbe Konsequenz in sich. Im übrigen vergleiche man das prophetische Perfektum zu der ganzen Anschauung.

war in allen Punkten konserviert und in allen Punkten „fortgebildet“. Über die lebendigen Formen des alten Volksgesetzes und des Glaubens an den Sieg Jahves in der Geschichte waren die Netze der Theorie und der Theologie geworfen. Das Gesetz war ein theologisch-kirchenpolitisches Gemächte geworden und der Messiasglaube war in eine theoretisch-metaphysische Theorie verwandelt. Während aber die antike Entwicklung von der Religion zu der Religionsphilosophie alle positiven Elemente abgestoßen hatte und in kahle Abstraktionen ausmündete, schloß hier die Theorie eine unermeßliche Hypertrophie des Positiven in sich. Dort drohte der seiner Rinde beraubte Stamm der Religion zu verdorren, hier bestand die Gefahr, daß er in der Überfülle des Jahrtausende alten Laubes verfaulte.

Aber hier wie dort ist die „Fülle der Zeiten“ begleitet von der Unzufriedenheit erregter aber ungestillter Sehnsucht. Eine Kritik, wie Paulus sie auf Grund eigener Erfahrung an dem jüdischen Moralgesetz übte, gibt in dieser Richtung nicht weniger zu denken, als die skeptische Stimmung, mit der der Verfasser des Hebräerbriefs dem Zeremonzialgesetz gegenüber steht. Und in diesem Zusammenhang muß auch erinnert werden an die unverkünstelte alttestamentliche Frömmigkeit, die in den Kreisen Palästinas herrschte, in denen das Christentum zunächst Wurzel geschlagen hat. Diese Israeliten ohne Falsch haben zuerst Verständnis für das Evangelium, für den Fortschritt von der *ἐπαγγελία* zum *εὐαγγέλιον* gehabt. Freilich sie mögen den „Kern“ Israels gebildet haben, das Volk Israel als solches stellten sie nicht dar.

8. Derjenige, der vom Standort des Christentums aus das Judentum betrachtet, wird aber vor allem auf die kirchliche Organisation aufmerksam, die sich das Judentum gegeben hatte.[1]) Die gewaltige Ausdehnung des Judentums in aller Welt und die energische Propaganda, die es betrieb, hatten ein ungeheures Selbstbewußtsein erweckt — trotz des Antisemitismus, der schon hundert Jahre vor Christus hier und da sich regte —, und sie hatten, ungeachtet des nationalen Partikularismus, ein gewisses Bewußtsein der Katholizität in dem Judentum hervorgebracht. Man hatte das Bewußsein, das Programm der Weltgeschichte zu verwirklichen und man fühlte sich als das Zentrum dieses Programms; man überschaute von ihm aus — man denke an die Danielischen Weltreiche oder an Henoch, das 3. und 4. Buch der Sibyllinen oder 4. Esra — das Ganze der Weltgeschichte. Aber diese Anschauungen blieben nicht leere Wünsche, man faßte wirklich in aller Welt Fuß, und überall war es derselbe Kanon, dieselbe

1) Diesen Gesichtspunkt hat Bousset mit Recht betont.

Lehre, derselbe Kultus, dieselbe Organisation, welche die Gemeinden zur Einheit zusammenschlossen.

Es lohnt sich dieser Tatsache nachzudenken, denn vieles hiervon hat vorbildliche Bedeutung für die christliche Kirche gewonnen. Folgendes sei hervorgehoben; 1) die ökumenische Ausdehnung und die internationale Tendenz der jüdischen Kirche; 2) die außerhalb Palästinas rege Neigung, die Religion den Bildungstendenzen zu akkomodieren, indem man sie philosophisch verbrämt und national deutet im apologetischen Interesse (s. unten). 3) Die Herausbildung und strenge Handhabung eines Kanons, noch im neutestamentlichen Zeitalter sind „Gesetz und Propheten“ [1]) sein wesentlicher Bestandteil, die übrigen „Schriften“ sind erst allmählich dem Kanon einverleibt. Jedes einzelne Wort des Kanons ist als solches absolute Autorität. Der heilige Buchstabe übt eine Herrschaft wie in keiner anderen antiken Religion. 4) Eine streng mechanische Inspirationstheorie stützt den Buchstaben. [2]) 5) Zum Kanon kommt aber noch die Tradition; sie entstammt der Nötigung, den Bedarf der späteren Zeiten aus den Prinzipien des Altertums zu decken. Sie stellt sich daher einerseits dar als Auslegung der alten Schriften, [3]) andererseits wird sie auf dieselbe Quelle zurückgeführt wie jene Schriften. So entsteht die Mischnah oder die Wiederholung des Gesetzes (מִשְׁנָה, *δευτέρωσις*) und die Kabbalah (קַבָּלָה, מַסֹּרֶת, *παράδοσις*). [4])

1) Auch die neutestamentlichen Zitate sind zum größten Teil entnommen dem Gesetz, den Propheten und den Psalmen. So umschreibt auch Lc. 24, 44 den Umfang des Kanons.

2) Der inspirierte Autor hat „das eine aus dem Munde des Herrn“, „das andere aber haben meine Augen gesehen von Anfang bis zu Ende“ (Hen. slav. 40, 1), also Diktat und Vision. — 4. Esr. 14, 25: *et ego accendam in corde tuo lucernam intellectus, quae non extinguetur quoadusque finiantur quae incipies scribere.* 39f.: *et aperui os meum et ecce calix plenus porrigebatur mihi, hoc erat plenum sicut aqua, color autem eius ut ignis similis, et accepi et bibi et in eo cum bibissem, cor meum eructabatur intellectum et in pectus meum increscebat sapientia.* Esra schreibt nun in 40 Tagen 94 Bücher, 24 davon (d. h. die kanonischen) sollen publiziert werden, 70 werden aufbewahrt als Geheimschriften für die Weisen (14, 44ff.), Henoch hat gar 366 Bücher geschrieben (Hen. slav. 23, 6). Unter mannigfachen Kämpfen ist dann der hebräische Kanon — die Septuaginta weichen von ihm ab — zur Herrschaft gekommen. Auf ihn wurde die Inspiration beschränkt, die Bücher sind geschrieben durch den Heil. Geist, der רוּחַ נְבוּאָה genannt wird, sie sind מִן הַשָּׁמַיִם; im höchsten Grade gilt die Inspiration von der Thora, s. Weber S. 78ff.

3) In gewissem Sinne sind so auch Propheten und Hagiographen nur „Tradition“ der Thora gegenüber, s. Weber S. 79f.

4) *Παράδοσις* entspricht eigentlich der מַסֹּרֶת als die Tradition, sofern sie überliefert wird (מסר), während קַבָּלָה die empfangene Tradition ist (קִבֵּל), vgl. z. B. Pirqê aboth c. 1: מֹשֶׁה קִבֵּל תּוֹרָה מִסִּנַי וּמְסָרָהּ לִיהוֹשֻׁעַ.

Man beruft sich zunächst auf die Lehrer der jüngeren Vergangenheit und greift dann weiter — schließlich bis auf Mose — zurück.[1] Die Sukzession der Lehrer bürgt also für die Tradition. Aber auch hier wird schließlich die Tradition oder Kirchenlehre als Interpretin des Kanons über diesen gestellt. — 6) Die Autorität des Lehramtes hat nach der Zerstörung des Tempels die der Priester verdrängt. Versammlungen der Lehrer (Synoden) entscheiden über Lehr- und Kultusfragen und geben in Synodalschreiben ihre Beschlüsse bekannt. Das Haupt einer hervorragenden Schule gewinnt fürstliches Ansehen.[2] — 7) An die Stelle des Tempels ist schon während seines Bestandes die Synagoge getreten. Sie brachte mit sich lokale Gemeindebildungen, eine Gottesdienstordnung, eine religiöse Lebensordnung (Gebetsstunden), religiöse Jugendunterweisung, organisierte Armenpflege, eine amtliche Organisation (*πρεσβύτεροι, ἀρχισυναγωγός*, Almoseneinnehmer, Diener). 8) Mit der lehrhaft gehaltenen Liturgie waren auch feste Lehren oder Dogmen gegeben, man kann das Sch'ma gewissermaßen herziehen.[3] Aber dogmatische Ausbildung im Sinn unserer „Dogmen" nahm doch auch die jüdische Lehre nur dort an, wo sie mit dem Griechentum in Verbindung kam (die Sibyllinen, Philo usw.).

Für die Beurteilung des historischen Verhältnisses von Kirche und Synagoge sind diese Beobachtungen von großer Bedeutung. Aber so falsch es wäre auf Grund der Ähnlichkeiten sofort geschichtliche Abhängigkeit zu konstatieren, denn ähnliche geschichtliche Bildungen entstehen in verwandten geschichtlichen Verhältnissen auch spontan, so sehr bedarf es bei der geschichtlichen Betrachtung des Christentums der ernsten Erwägung etwaiger Abhängigkeit von den Gedanken und Institutionen des Judentums. — Indessen die Tendenz auf Katholicität in dem Judentum hat nie erheblichere Erfolge erreicht. Zwar verstand das Judentum es schon damals meisterhaft im apologetischen Interesse die eigene Lehre als die höchste Weisheit der Aufgeklärten und als Ausdruck abgeklärtester Humanität der Welt zu empfehlen,[4] aber man

---

1) S. Pirqê aboth c. 1 u. 2, die Tradition führt hier von Mose bis auf Jochanan ben Zakkai, den Schüler Hillels und Schammais, und seine Schüler.

2) Vgl. Schlatter, Israels Geschichte etc. S. 295 ff. Die *γράμματα ἐγκύκλικα* werden von den jüdischen Aposteln in aller Welt verbreitet, s. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, S. 41 Anm. 238.

3) Vgl. Bousset S. 169.

4) S. z. B. Philo de caritate 15: *τοῦτο δὲ μάλιστα βούλεται διὰ πάσης νομοθεσίας ὁ ἱερώτατος προφήτης κατασκευάζειν, ὁμόνοιαν, κοινωνίαν, ὁμοφροσύνην, κρᾶσιν ἠθῶν, ἐξ ὧν οἰκίαι καὶ πόλεις, ἔθνη τε καὶ χῶραι καὶ τὸ σύμπαν τῶν ἀνθρώπων γένος εἰς τὴν ἀνωτάτω προέλθοιεν εὐδαιμονίαν.*

stieß dabei auf bestimmte Schranken, das Judentum blieb — trotz allem — national gebunden sowohl hinsichtlich der Wurzel als des Zieles seiner Religion. Man konnte das eine Zeitlang verbergen, es mußte doch immer hervorbrechen. Und das brachte eine Enge des geistigen Horizontes und eine Veräußerlichung der Religion mit sich, über die stoische oder platonische Umdeutungen nur zeitweilig hinwegtäuschen konnten. Die Religion der Beschneidung und der Thora konnte nicht Weltreligion werden.

9. Wir müssen aber noch einer Gestaltung des Judentums gedenken, nämlich des hellenisierten Judentums, wie es besonders in Alexandria zur Blüte gekommen ist. Die *Sapientia Salomonis* und Philos Werke gewähren einen tiefen Einblick in dies Judentum; seine Tendenzen treten hier deutlich zutage, mögen immerhin die vielen, die ähnliche Wege gingen, nicht so konsequent fortgeschritten sein. Hier wird der Versuch gemacht die jüdische Religion auszudrücken in den Formen der stoischen und platonischen Philosophie, aber trotz aller Konnivenz der Philosophie gegenüber bleibt es bei dem Judentum: das Gesetz ist die oberste Autorität, seine Forderungen mögen noch so sehr spiritualisiert werden, schließlich sollen sie doch buchstäblich erfüllt werden [1]) Die Tendenz des Judentums auf die Weltreligion ist hier in den Strom der Geistesgeschichte seit Alexander dem Gr. hineingezogen worden, und das Judentum ist bereitwillig hierauf eingegangen. Man nahm die griechische Sprache an und fügte sich den Formeln der Weltphilosophie, man kam fast unwillkürlich dazu, das Band zum Tempelkultus immer mehr zu lockern und die Religion aus den Observanzen loszulösen und in das Innere zu verlegen. Was man tun konnte, um der Kulturmenschheit die Offenbarung des Alten Testamentes annehmbar und imponierend zu gestalten, geschah — auf uralte Offenbarung ging sie zurück, von der *πρόνοια* und dem Logos, von der Präexistenz der Seele und von ihrer Befreiung aus dem Leibeskerker, von Askese, Ekstase und heiligen Mysterien wußte man zu reden —, trotz allem blieb das Judentum, was es war, die Religion des Gesetzes, in tausend Satzungen eingekapselt, an den Boden des Nationalismus fest angewachsen. Behält man dies im Auge, so wird es begreiflich, daß dies Judentum, das in vielen Punkten sich ausnimmt wie eine Prolepse der christlichen Theologie seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, doch nie in eine ernste Konkurrenz zum Christentum hat treten können. Es konnte niemandem mehr sein als es selbst war. Es konnte aufklären und belehren, es konnte entgegenkommen und moralisch bessern, aber die große Kraft des Christentums

1) Mit Recht haben Schürer wie Bousset diesen Punkt kräftig betont.

fehlte ihm, die Kraft Jesu Christi, die geistige Willensmacht, die von ihm ausging, das Ganze und die Einzelnen in ihm wandelnd. Nicht die Differenz der Lehren, ein Plus hier und ein Minus da, ist es gewesen, wodurch das Christentum leistete, was diesem hellenisierten Judentum versagt blieb, sondern die gegenwärtige und wirksame Kraft Christi des Herrn bedingte den Unterschied. Dort hatte man Ideen und Regeln, hier war persönliche Macht, wirksame Kraft, religiöse Offenbarung. Dort geriet man in die Reihe der Schulen, hier wurde man von der Schule los.

10. Trotz dieser Erkenntnis ist es von größtem Interesse für die Dogmengeschichte, wenigstens in den Grundzügen die Methode dieses philosophierenden Judentums kennen zu lernen, stellt es doch vielfach voraus dar die späteren Bildungen der christlichen Theologie. — a) Der Pentateuch ist inspiriert,[1] jedes Wort in ihm ist Gottes Wort. Aber man versteht die Worte auf dem Wege der allegorischen Exegese, sie bieten so die Weisheit des „heiligen Plato". b) Gott ist *ὁ ὤν* (Sap. 13, 1), *τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, εἷς καὶ τὸ πᾶν* (Phil. leg. allegor. I, 44), er ist *ἄποιος*. Er wirkt immer, auch am Sabbat (Phil. ib. I, 3).[2] Aus der vernünftigen Ordnung und Leitung der Welt ist sein Dasein zu erschließen (de monarch. I, 4). Gott ist das absolute prädikatlose Sein, aber der Gedanke seiner lebendigen Tätigkeit ist dabei stark betont.[3]

---

1) *Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ* (Philo, de monarch. I, 9). — *Ὄντως γὰρ ὁ προφήτης, καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει· καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ* (Phil. quis rev. div. her. § 53).

2) *Παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χίονος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν· καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστιν.* Dazu Henoch slav. 24, 8 (ed. Bonwetsch p. 25): *Aber auch die Sonne hat Ruhe in sich selbst, ich aber fand keine Ruhe, weil ich war der alles Schaffende.* Vgl. Joh. 5, 17.

3) Hierher gehören auch die eigentümlichen Stellen, in denen gewisse Ansätze zu einer Trinitätslehre bei Philo vorliegen, s. de Abr. 24: *πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος, ὃς ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται· ὁ Ὤν· αἱ δὲ παρ' ἑκάτερα πρεσβύταται καὶ ἐγγύταται τοῦ Ὄντος δυνάμεις, ὧν ἡ μὲν ποιητική, ἡ δὲ αὖ βασιλικὴ προσαγορεύεται· καὶ ἡ μὲν ποιητικὴ „θεός" . . ., ἡ δὲ βασιλικὴ „κύριος" . . . Δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ τότε μὲν ἑνός, τότε δὲ τριῶν φαντασιῶν.* Nur durch die „großen Weihen" erhebt sich die Seele zur Erfassung des *ὄν* an sich, während sie für gewöhnlich Gott aus den Dingen wahrnimmt und dann die Dreiheit schaut: *τριῶν δὲ ὅταν μήπω τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετάς, ἔτι ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται καὶ μὴ δύνηται τὸ Ὂν ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου καταλαβεῖν ἀλλά διὰ τῶν*

— c) Gott steht die gestaltlose *ὕλη* gegenüber. Auf sie wirkt er ein durch Mittelwesen. Es sind die Engel oder, philosophisch ausgedrückt, die platonischen *λόγοι*, die aber im Sinn der Stoa als wirksame Kräfte vorgestellt werden. Zusammengefaßt sind sie in dem *λόγος* oder der *σοφία*, dem *πνεῦμα κυρίου*, als dem *κόσμος νοητός*, der *ἰδέα ἰδεῶν* (Sap. 9, 4; 7, 22 ff.; 1, 7; 12, 1; 9, 1. Phil. leg. all. I, 19). Es ist dabei an keine Person gedacht, sondern an die alles durchdringende und ordnende göttliche *πρόνοια* (Sap. 14, 3; 17, 2), an die Metropole aller göttlichen Kräfte (Phil. de mundi opif. § 6). Dieser Logos nun ist *οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεός, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς* (Phil. quis rer. div. her. 42), *ὁ λόγος πρωτόγονος, ὁ πρωτόγονος, ὁ πρωτότοκος υἱός* im Verhältnis zur Welt (Phil. de confus. ling. 28), *ἄγγελος πρεσβύτατος, ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος* (ib.), er ist der *δεύτερος θεός* (bei Euseb. Praep. ev. VII, 13, 1). Der Logos ist der *δημιουργός*, denn durch ihn schuf Gott die Welt (Phil. de monarch. II, 5), er ist der göttliche Abglanz, der melchisedekische Hohepriester, der unser *ἱκέτης* bei Gott, unser *παράκλητος* ist (Phil. quis rer. div. her. § 42), er ist *βασιλεὺς δίκαιος*, Brot vom Himmel, Milch der Seele, Wasserquelle, Freund und Führer.[1]) Trotz all dieser persönlich klingenden Aussagen, ist er doch keine Person, wird auch nie etwa dem Messias gleich gesetzt. Die Gedanken Philos greifen nicht hinaus über die stoischen Aussagen der Sap. von der *σοφία* oder dem *πνεῦμα νοερὸν ἅγιον*, von dem es heißt, es sei *μονογενές, πολυμερές, λέπτον, παντοδύναμον, χωρεῖ διὰ πάντων, ἀπορροία δόξης, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀιδίου* etc. (Sap. 7, 22—8, 1). — d) Durch einen vorzeitlichen Fall kam die präexistente Seele in den Leib, der ihr Sarg ist und Ursache der Sünde und der Übel (Phil. Vit. Mos. III, 17.[2]) Sap. 8, 20; 9, 15; 15, 8; 4, 14). Im Gegensatz zum *ἄνθρωπος οὐράνιος* ist der Mensch *ἄνθρωπος γηϊνός* oder *αἰσθητός*. Die Aufgabe des Menschen ist nun die Erfüllung des Gesetzes als der Offenbarung Gottes, *τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς* (Phil. de migr. Abr. § 16. Sap. 18, 4; 6, 18 ff.). Dies geschieht, indem der Mensch *μετάνοια* betätigt oder sich von dem Geschöpf zu dem Schöpfer, von der Unwissenheit zur Weis-

---

δρωμένων ἢ κτίζον ἢ ἄρχον. Vgl. de sacrif. Abel et Cain 15, wo der *Ὢν* als *ἡγεμών* zwischen *ἀρχή* und *ἀγαθότης* sich befindet, wodurch die menschliche Anschauung ebenfalls eine Dreiheit sieht.

1) S. noch die Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*: in bezug auf den Menschen unterscheidet sie die Vernunft von der Rede und ihren Organen, in bezug auf das All die unkörperlichen und vorbildlichen Ideen, die im Logos zusammengefaßt sind, von der Nachahmung und Darstellung dieser Ideen in der sinnlichen Welt, Phil. vita Mos. III, 13.

2) *ὅτι παντὶ γεννητῷ . . . παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνον ἐστίν.*

heit, von der Zuchtlosigkeit zur Zucht, von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit hinwendet (Philo de poenit. 2). Mit dieser Buße verbindet sich der bei Philo stark betonte Glaube. Für die Menschen, die in der Regel vergänglichen Gütern nachgehen, ist der Glaube etwas Wunderbares, denn er ist das Streben nach Gott als dem Seienden (*τὸ ἐπὶ μόνῳ τῷ ὄντι βεβαίως καὶ ἀκλινῶς ὁρμεῖν*, quis rer. div. her. 19). Der Glaube ist das einzige beständige und untrügliche Gut, denn er führt fort vom Bösen und hin zum Guten, er ist Erkenntnis der Frömmigkeit und Besitz der Glückseligkeit. Wer den sinnlichen Dingen glaubt, ist ungläubig gegen Gott, und wer an Gott glaubt, glaubt jenen nicht. Dies geistige Streben nach Gott ist Erfüllung der göttlichen Gebote, auch dann, wenn der Gläubige, wie Abraham, *οὐ γράμμασιν ἀναδιδαχθείς* ist, *ἀλλ' ἀγράφῳ τῇ φύσει σπουδάσας ὑγιαινούσαις καὶ ἀνόσοις ὁρμαῖς ἐπακολουθῆσαι* (de Abrah. 39). Das ist das angeborene sittliche Naturgesetz der Stoiker. Ihm oder der Vernunft folgen heißt Gott folgen. Dieser auf die Gottheit und das Geistige gerichtete, zum Gehorsam gegen Gott und die Vernunft bereite Sinn ist der Glaube nach Philo (de migr. Abr. § 23. 24). Auch hier ist die positive Religion immer daran, sich in das philosophische Streben des Weisen nach dem absoluten Sein, in den Gehorsam gegen die angeborenen Triebe zum Guten zu verflüchtigen. In der Seele wohnt die Sehnsucht frei zu werden von den Schranken der Sinnlichkeit, um Erbe zu werden der göttlichen Dinge. Indem sie sich selbst entläuft und in der Ekstase aus sich selbst heraustritt, wird sie von der himmlischen Liebe erfüllt und emporgezogen zum Schauen des Göttlichen (quis rer. div. her. § 13. 14). Auch hier kommt dem enthusiastischen Streben die Einfachheit des Lebens und seine asketische Gestaltung zu Hilfe. Der Tod, der die Schranken der sinnlichen Welt bricht, bringt schließlich die Erlösung.

11. Das sind einige Züge aus diesem hellenisierten Judentum. Die Treue gegen das väterliche Gesetz, das Bewußtsein der nationalen Prärogative, die scharfe Kritik der heidnischen Religionen [1]) verbindet sich in merkwürdiger Weise mit dem philosophischen Gottesgedanken und den Logosbetrachtungen, mit den ekstatischen und asketischen Tendenzen der Mysterienfrömmigkeit. Über das Positive hinaus ist man zu einer Kraft und Innigkeit des religiösen Lebens gekommen, die stärker war als bei den griechischen Philosophen, weil ihr immer zugleich der Boden positiver Religion gegeben war. Und dennoch sind von dieser Frömmig-

---

1) S. die jüdischen Sibyllinen, Sap. 13, 1 ff. 11 ff.; 12, 24; 15, 18; 14, 24 ff. Philo de mund. 1 u. a.

keit zunächst weniger Wirkungen ausgegangen, als man erwarten möchte. Sie war doch den Juden zu heidnisch und den Heiden zu jüdisch. Dazu kam, daß der immer mächtiger werdende Pharisäismus ihr den Weg vertrat, und daß dann bald das Christentum durch seine Propaganda ihr den Wind aus den Segeln nahm.

§ 6. Das Urchristentum.

B. Weiß, Lehrb. d. bibl. Theol. des N. T., 7. Aufl. 1903. B. Weiß, Die Religion des N. T., 1903. W. Beyschlag, Neutest. Theol., 2 Bde., 1891 f. H. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theol., 2 Bde., 1897. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2 Bde., 2. Aufl., 1902. P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl. 1904. G. Heinrici, Das Urchristentum, 1902. R. Seeberg, Aus Religion u. Geschichte I (1906) S. 1—144. H. H. Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl. 1901. G. Dalman, Die Worte Jesu I, 1898. C. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter, 1886. E. v. Dobschütz, Die Probleme d. apostol. Zeitalters, 1904. P. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium d. Paulus, 1899. P. Feine, Jesus Christus und Paulus, 1902. A. Seeberg, Der Katechismus des Urchristenheit, 1903. A. Seeberg, Das Evangelium Christi, 1905.

1. An zwei Orten der Welt war das Bewußtsein der Weltherrschaft wirksam, in Rom und in Jerusalem. Rom meinte sie zu haben, und jeder Tag verwirklichte sie ihm, Jerusalem erhoffte sie von der Zukunft und einer großen Tat seines Gottes. An beiden Orten erwartete man alles, das Heil der ganzen Welt, von dieser Weltherrschaft. Jerusalem hat Recht bekommen. Die Herrschaft Gottes ist in Jesus Christus erstanden und sie hat sich die Welt unterworfen. Aber Rom stand ihr entgegen, zuerst äußerlich, und dann innerlich. Und als die Herrschaft Christi eine Tatsache geworden war, gegen die es kein Widerstreben gab, da hat sie Rom ergriffen und sie in seiner Weise gedeutet und geübt. Die beiden alten Konkurrenten um die Weltherrschaft haben sich abgestoßen und sich angezogen. Man kann die ganze Geschichte unter diesem Gesichtspunkt betrachten. Das kann hier nicht ausgeführt werden. Aber der Gedanke beleuchtet die weltgeschichtliche Mission Jesu Christi. Er hat den alten Gedanken von der Gottesherrschaft zur geschichtlichen Tatsache gemacht.

2. Das jüdische Verständnis des Gesetzes hatte die messianische Hoffnung verweltlicht, und der spätere Messianismus hatte das Gesetz entnervt. Um des Lohnes willen erfüllte man das Gesetz, und das Gesetz wirkte dahin, daß die neue Ordnung der Dinge immer sinnlicher und äußerlicher gedacht wurde. Jesus Christus hat die subjektive Religiosität Israels reformiert, indem er die objektive Religion von der Stufe der Verheißung auf die der Erfüllung erhob. Was Israel die

ἐπαγγελία für die Zukunft verhieß, erhob er durch das εὐαγγέλιον zu der die Gegenwart bestimmenden Macht.

In allem ging Jesus von dem Alten Testament aus. Aber er war kein Nomist im Sinn des Pharisäismus. Die παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων wies er zurück (Mt. 5, 12 ff.; 13, 19 f.; 16, 12. Mc. 7, 9). Die Autorität des Gesetzes selbst hat er dem gegenüber neu stabiliert. Aber er tut das nicht im Sinn des nachexilischen Mosaismus. Wie die Propheten versteht er das Gesetz als einheitliche geistige Größe, die die Gesinnung und die fromme Tat des Menschen fordert. Auf Liebe, auf κρίσις, ἔλεος und πίστις kommt es ihm an (Mt. 22, 37 f. 40; 7, 12; 23, 23; 12, 7). Schließlich ist er es selbst, der dem Gesetz seine Autorität gibt und seinen Inhalt bestimmt. Was das Gesetz will, bringt er zum Ausdruck vermöge der königlichen Vollmacht, die ihm geworden.

Diese Vollmacht eignet Jesus, sofern er das Bewußtsein hat, die verheißene göttliche Königsherrschaft in der Welt auszuüben. Er hat demgemäß den Willen Gottes den Menschen verkündigt und er hat ihn in rastloser Arbeit verwirklicht. Göttliche Macht und Liebe wird wirksam in seinem Wirken. Der Gott, dessen Wirken sich durch Christi Lebenswerk realisiert, fordert nicht nur, sondern er selbst gibt und wirkt das Gute in den Menschen. In Jesu Wirken wird die göttliche Herrschaft verwirklicht (Mt. 12, 28; 11, 5 f.).

3. Dadurch rückt Jesu Werk und Person in den Gedankenkreis der Prophetie. Jesus selbst hat sich als den verheißenen König Israels gefühlt. Als „Sohn Gottes“ wird er bezeichnet und „Sohn des Menschen“ nennt er sich regelmäßig. Beides sind messianische Titel, aber der zweite ist umfassender als der erste. Sohn Gottes ist Christus als der, der den Inhalt und die Antriebe seiner Seele aus Gott zieht und der daher in Gottes Geist oder Kraft lebt und wirkt (Mt. 3, 16 f.; 11, 27. Joh. 3, 34 f.; 8, 55; 5, 30; 15, 15; 8, 26. 28. 40; 11, 22. 41 etc.; 17, 4; 19, 30; 4, 34; 6, 57. 38). Menschensohn ist er als der, der himmlischen Ursprunges, Wesens und Zieles ist (Joh. 3, 13 f.). Aber die Autorität und die Funktionen Christi werden nicht umschlossen von der Messianität, die er sich zusprach. Auch die höchstgesteigerten Formen des Messiasbegriffes in der Apokalyptik werden durch das Selbstbewußtsein Jesu übertroffen. So etwa, wenn er sich das Weltgericht (Lc. 18, 8. Mt. 25, 31 ff.) und das Recht, Sünde zu vergeben (Mt. 9,6. 8), beilegt, oder frei mit den gesetzlichen Ordnungen schaltet (Mc. 2, 28). Jesus hat sich als Messias gefühlt, aber er hat zugleich von seiner Einheit mit Gott gewußt, die mehr in sich faßte als der Messiasbegriff. Das sind Tatsachen von größter Bedeutung — man beurteile sie, wie man mag — für die Entstehung der Christologie.

4. Aber auch dies über den apokalyptischen Messiasbegriff hinausgehende Plus im Selbstbewußtsein Jesu kleidet sich in alttestamentliche Formen. Das Wirken Christi versteht sich unter einem doppelten vom Alten Testament dargebotenen Gesichtspunkt. Es ist einmal die Idee der göttlichen Herrschaft über die Welt, und es ist sodann der Gedanke des neuen Bundes. Beide Gesichtspunkte bezeichnen das Ganze des Werkes Christi, der erste hat Jesus von Anfang an geleitet, der zweite scheint deutlich erst angesichts seines Todes angewandt zu sein. Wie nun Jesus den jüdischen Mosaismus gereinigt hat, so hat er auch die jüdischen Wucherungen am messianischen Gedanken abgestreift. Zwar hat er in der großen eschatologischen Rede und sonst fast alle populären Ausmalungen der messianischen Zeit angewandt (vgl. S. 43), aber sie geben sich, bemessen an den Zentralgedanken, deutlich als populäre Darstellungsformen zu erkennen. Dem jüdischen Partikularismus steht Jesus ebenso fern als der national-politischen Auffassung des messianischen Berufes. Er ist mit seinen Gedanken wie von der Halacha zu dem Gesetz, so von den Zukunfsbildern der Apokalypsen zu den Propheten zurückgekehrt.

Βασιλεία ist die göttliche Herrschaft. Nach Gottes Zuerteilung (Luc. 22, 29f.) verwirklicht Jesus sie in der Gegenwart (Luc. 17, 21. 23. Mt. 6, 10. 33. Joh. 18, 36) und bringt sie in der Zukunft durch sein Kommen zur Vollendung (Luc. 23, 42; 1, 33). Jesu Wirken durch Wort und Tat ist die Ausübung der göttlichen Herrschaft (Mt. 13; 12, 28). Das zeigt sich in der Autorität und Macht seiner Person, die über alle irdischen Beziehungen erhaben ist, und der auch die Engel untertan sind, die stets bei den Seinen bleiben wird, und die aller Dinge mächtig ist, die sich der Sünder und Bedrückten erbarmt und ihnen ihre Sünde vergibt, die über der Menschen letztes Geschick entscheidet. Das ist Christi göttliche Herrschaft. Er stellt sein Wort dem alttestamentlichen Offenbarungswort gleich, er bestimmt über des Menschen Los, er nimmt völlige Hingabe für seine Person in Anspruch, er heilt die Kranken und vergibt den Sündern. Es ist eine geistige, die Weltgeschichte ordnende und leitende Gewalt, die er ausübt. Sein Wollen und Reden ist der Ausdruck des göttlichen Heilswillens über die Menschheit und über ihre Geschichte in alle Zukunft. — So bezeichnet die Herrschaft Christi, sofern sie als ausgeübt vorgestellt wird, den heilsmäßigen Zustand der Menschheit (Mt. 25, 24; 21, 43) oder das höchste Gut (Mt. 13, 44f.), oder aber ihr entspricht das Reich Gottes als die menschliche Gemeinschaft, innerhalb welcher sie gilt (Mt. 16, 19; 7, 21; 21, 31; 23, 13 etc. Lc. 13, 28f.). Der Zustand unter der *βασιλεία* ist aber das Leben (Mt. 16, 16f. 23; 18, 8f.; 25, 46. Mc. 9, 43. 45; 10, 17. 30. Luc. 18, 18. Mt. 25, 34 cf. 41).

Wer diese Gedanken überschlägt, der findet, daß auch die dem johanneischen Evangelium eigentümlichen Selbstbezeichnungen Christi als Weg, Wahrheit, Licht, Leben sachlich in keiner Weise hinausgreifen über die Idee der geistigen Herrschaft, die Christus in der Welt ausübt.

Es liegt ein großer weltgeschichtlicher Zug in allen diesen Gedanken. Die Person Christi, so wie er sie selbst angesehen hat, wird emporgehoben über alle Schranken der Individualität und der Zeit. Indem die treibende Macht der israelitischen Geschichte sich in der Person Christi konzentriert und diese so als die die Weltgeschichte bestimmende Kraft angesehen wird, gewinnt die Person Christi die Züge des göttlichen Geschichts- und Heilswillens, sie wird zu dem ewigen Prinzip, das das geschichtliche Werden bestimmt und regiert. Wer den synoptischen Christus verstehen will, darf diesen grandiosen Zug nicht übersehen, der in der *βασιλεία* liegt und Christus als das bewegende Zentrum der Weltgeschichte erkennen lehrt. Was bisher Hoffnung war oder sporadisch wirkende Kraft, das ist in Christus historische Wirklichkeit und die die Geschichte stetig leitende geistige Macht geworden. Die Gedanken von dem göttlichen Willen, der Macht des Geistes, der Gnade und der Erlösung, vom Sieg des Guten in der Welt, die bisher Ideen waren, sie sind in Christi Person und Wirken anschaulich und konkret, geschichtlich wirksam geworden. Nicht ein Ideal, auf das man hofft, sondern eine geschichtliche Macht ist durch Christus die Herrschaft Gottes geworden.

5. Als Jesus die Höhe seines Erfolges erreicht hatte, sagte er seinen Jüngern seinen nahen Tod voraus. Ein höheres „Müssen" (*δεῖ*) vollzieht sich durch seinen Tod. Nicht ein zufälliges Ereignis ist er, sondern er ist notwendig als Gottes Ordnung, als der Weg zur Erhöhung Christi und als ein Mittel zur Durchführung seines Werkes. Des Menschen Sohn ist nicht gekommen bedient zu werden, sondern zu dienen und zu geben seine Seele als ein *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mt. 20, 28). Die Hingabe des Lebens Christi ist also das Lösemittel oder Lösegeld, das hingegeben wird, anstatt daß viele dem Tode als Gericht verfallen. Christus bietet also durch sein Sterben das dar, was nach Henoch 98, 10 den Sündern fehlt: „ihr werdet hingehen und sterben, weil ihr kein Lösegeld kennet, ihr seid bereitet auf den großen Tag des Gerichtes". Eine Stellvertretung liegt vor — sie war dem Juden vertraut —, aber nichts in der Stelle weist auf den Opfergedanken hin. Der gute Hirte, so lesen wir bei Johannes (10, 11. 15. 17. 18) gibt seine Seele freiwillig hin für die Schafe. Und nur dann, wenn das Weizenkorn stirbt, bringt es viel Frucht (Joh. 11, 24). Um ganze Hingabe an den Zweck handelt es sich bis zur Hingabe der Seele für die Freunde (Joh. 11, 25; 15, 13).

Diese Gedanken deuten die Matthäusstelle. Was hier unter den subjektiven Gesichtspunkt der Hingabe bis zum Äußersten tritt, wird bei Matthäus als objektives Mittel gewertet. Sofern Christus treu ist in seinem Beruf bis zum letzten, sofern er sich ganz hingibt in seinem Dienst, ist er der, um dessentwillen die Menschen vom Gericht frei werden d. h. Sündenvergebung erlangen.

Der Gedanke der Herrschaft Gottes, die Christus ausübt, wird hierdurch vertieft. Indem er sich selbst hingibt oder durch den tiefsten Dienst übt er seine Herrschaft aus. Die Gottesherrschaft ist Erlösung. Erlöser ist Christus indem er stirbt. Sein Tod ist daher eine Offenbarung seiner erlösenden Herrschaft. Sein Tod selbst ist so eine Erhöhung (Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 23).

6. Nun rückt aber Christus anläßlich der Einsetzung des Abendmahls seinen Tod unter den Gesichtspunkt des neuen Bundes[1]) (1. Kor. 11, 25. Mt. 26, 28). Das Blut Christi ist vergossen zum Zweck vielen Sündenvergebung zu bringen. Damit ist das eine Element, aus dem der „neue Bund" besteht nach Jerem. 31, 31, herangezogen. Der Gedanke führt über den vorher erörterten nicht hinaus, denn er besagt nur, daß die Hingabe Christi in den Tod das Mittel ist, durch das Gott Sünde vergibt.[2])

Also hat Christus sein Wirken sowohl als Ausübung der göttlichen Herrschaft wie als Herstellung der neuen Verfassung aufgefaßt. Er hat die geistige Herrschaft über die Seelen der Menschen und über die ganze Welt ausgeübt und er hat eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit hergestellt, indem er durch seine Selbsthingabe die Sündenvergebung zum dauernden Bestandteil der Beziehung Gottes zum Menschen gemacht hat.

7. Die Gottesherrschaft, welche Christus offenbart, bringt den Menschen nun alle Heilsgüter. Die Sünder ruft Christus zu sich (Mc.

1) Dabei ist daran zu erinnern, daß διαθήκη sowenig wie בְּרִית zunächst den „Bund" bezeichnet. Es ist die „Ordnung der Dinge", am besten vielleicht die „Verfassung" gemeint.

2) Den Opfergedanken an dieser Stelle anzunehmen, scheint mir unveranlaßt zu sein, denn: 1) war der Begriff des „neuen Bundes" ein festgeprägter, 2) ist das Passah nicht eigentlich Opfer, 3) knüpft Christi Handlung nicht daran an, was mit dem Lamm im Tempel geschehen ist. Aber auch wenn man den Opfersinn annimmt, kommt man über die oben fixierte allgemeine Formel nicht hinaus. — Ob übrigens Christus darauf reflektiert hat, daß der „neue Bund" auch dem Menschen den Willen Gottes innerlich machen soll, und seinen Tod auch diesem Zweck untergeordnet hat, läßt sich nicht mehr sicher ausmachen. — Zur Geschichte des Begriffes — sie ist bisher nicht bearbeitet — s. bes. Bar. 2, 35. Sir. 18, 11ff. Iubil. 1, 23; 23, 26ff. Test. XII patr. Jud. 24 (armen.).

2, 17. Mt. 15, 19; 6, 23), sie erlangen mit der Gottesherrschaft die väterliche Fürsorge Gottes in jeder Lebenslage, das rechte Gesetzesverständnis, Erbarmen, Trost, Gerechtsprechung oder Sündenvergebung samt dem schließlichen Lohn, der aber Gnadenlohn ist (Mt. 20, 14 f.). Indem aber Gott so auf die Sünder einwirkt, entsteht in ihnen ein neuer Lebensstand. Dieser kann nach verschiedenen Gesichtspunkten bezeichnet werden. Die wichtigsten sind folgende: *μετάνοια* samt dem Glauben, die Nachfolge Christi als der Verkehr mit Christus, der zum Erleben der Offenbarung in ihm führt, die echte Gesetzeserfüllung oder die wahre Gerechtigkeit, endlich das Gebetsleben. In diesen Schemata hauptsächlich stellt sich das neue Leben der Jünger Christi dar. Die frohe Sicherheit in der Welt und die tiefinnerliche sittliche Gesinnung, die Bereitschaft zu freudigem Verzicht wie zu ernster Arbeit und die Innigkeit der persönlichen Gemeinschaft mit Gott kommen in diesen Formen in wunderbarer Reinheit zum Ausdruck. Gott ist Vater und Herr und der Mensch erlebt seine Gnade und Güte an Sündenvergebung und Lebensleitung, aber auch seinen heiligen Herrscherwillen,, der zum Guten treibt und das Gericht vollzieht. Ruhe für die Seele (Mt. 11, 29) und eine neue Existenz (Wiedergeburt Joh. 3, 3. 6 ff.; 1, 13) findet der Mensch bei Gott, Friede und Tat werden ihm zuteil.

8. Über die Gegenwart hat Jesus hinausgeblickt, einerseits indem er das Reich Gottes als eine geschichtliche und währende Menschengemeinschaft und demgemäß als seine Gemeinde im Unterschied von der bisherigen Gottesgemeinde gedacht hat (Mt. 16, 18), andererseits indem er von dem Ende, der Vollendung des Reiches durch sein Gericht geredet hat. Einerseits wird letzteres im Anschluß an die überkommenen Formen als ein in vielen Geschehnissen sich vollziehender Prozeß gedacht (Mt. 24, 6—31), dann aber schärfen die Gleichnisse vom Ende ein, daß der Herr bald und plötzlich kommt und daß es gilt bereit zu sein für seine Wiederkunft (Mt. 24, 34 ff.; 25, 1 ff. 14 ff. 31 ff.).

9. Die Offenbarung Christi war mit seinem Tode nicht abgeschlossen, aber auch das Faktum seiner Auferstehung stellt — nach der neutestamentlichen Auffassung — noch nicht diesen Abschluß dar. Die Auferstehung hat die Jünger der Messianität Christi vergewissert, sie lernten aus ihr, daß er recht hatte (cf. Act. 2, 32; 3, 15; 4, 10. 33; 10, 40. 1. Tim. 3, 16. Joh. 16, 8 ff.) und seine Gegner im Unrecht waren, daß Gott für ihn und wider sie ist. Indessen das ist nicht der Abschluß. Die Auferstehung führt über die Menschheit Christi nicht hinaus, denn nur ein Mensch kann auferstehen, und auch andere Menschen werden auferstehen. Die Art, wie Christus von seinem Werk gesprochen hatte, ging über alles Menschenmaß hinaus, und die Jünger, die seinen Tod

erlebt hatten, haben in dem Auferstandenen nicht bloß einen erhöhten Menschen, sondern Gott, den Herrn Himmels und der Erde erblickt. Und sie haben hieraus die praktische Konsequenz gezogen, indem sie seine Gegenwart suchten, ihn als Gott verehrten und im Bewußtsein von seiner Kraft geleitet und beschützt zu sein in seinem Namen ihr Werk an der Welt anfingen.

Wodurch sind die Jünger zu dieser Überzeugung, wie sie vom ganzen Neuen Testament vorausgesetzt wird, gekommen? Die Gelehrten gehen entweder an der Frage vorüber, als sei mit der Auferstehung oder auch nur mit dem Auferstehungsglauben alles gelöst oder andere reflektieren darüber: so groß sei Jesu Person gewesen, daß man alle verfügbaren Ehrenprädikate, die von der messianischen Spekulation erzeugt waren, auf sein Haupt häufte. Aber weder auf diesem noch auf jenem Wege läßt sich die Entstehung des Tatbestandes einleuchtend machen. Der Auferstandene war doch an sich auch nur ein Mensch, und die verfügbaren messianischen Ehrentitel schlossen keinesfalls die Gottheit in sich. Das Neue Testament gibt uns eine andere Auskunft. Vierzig Tage über sei der Auferstandene den Jüngern erschienen, nicht stumm, sondern sich offenbarend, Gedanken erzeugend, Pläne erregend. Nur in dürftigen Zusammenfassungen ist uns dies Evangelium quadraginta dierum erhalten (s. Mt. 28, 16—20. Lc. 24, 44—49. Act. 1, 6—8), aber der Glaube der apostolischen Zeit ist der Kommentar zu diesem Evangelium, mehr noch, er selbst ist der Ausdruck dieses Evangeliums. Man erzählte den Heiden und Juden die Geschichte Jesu, bestimmte feststehende Stoffgruppen ergaben sich daraus, (Jesu Anfänge, der Lehrer, der Wundertäter, der Verkehr mit dem Volk, den Widersachern, den Freunden, der Tod, die Auferstehung), sie liegen den synoptischen Evangelien zugrunde.[1]) Aber dann hörte die Geschichte auf, und der Glaube ging an, wie man ihn verkündigte. Christus der Herr und Gott war sein Mittelpunkt. Ihn lehrte man aus immer neuem Erleben heraus, in der geschichtlichen Darstellung ließ man es genug sein an einer kurzen Zusammenfassung. Nur darauf kam es hier an, daß klar wurde: der Glaube, den die Christenheit bekennt auf Grund der apostolischen Verkündigung, er ist

---

1) Diese Stoffgruppierung stellt in mancherlei Differenzierungen die Disposition aller dieser Evangelien dar, aber gerade sie ist im ganzen von den Evangelisten frei gehandhabt, nicht genau einer schriftlichen Quelle entnommen. Diese Gruppierung war eben bekannt und üblich, man wandte sie in solchen Vorträgen an, wie in denen des Petrus, aus denen das Markusevangelium hervorging, nach dem Zeugnis des Papias und des Clemens Alex. Ein Werk wie das des Lukas soll den Theophilus darüber genauer und klarer informieren, was er im Unterricht gehört hat (Luk. 1, 4).

von Christus selbst den Aposteln geworden. Daher blieb und wuchs die Autorität der Apostel auch dann noch, als man die Evangelien hatte, der Glaube war apostolischer Glaube. Die letzte abschließende Offenbarung — das war die feste Meinung — hat erst der auferstandene Herr den Jüngern erteilt; auch die Gnostiker beriefen sich für ihre Sonderlehren auf Offenbarungen, die nach der Auferstehung Christi von ihm gegeben seien.

Das führt uns auf eine geschichtliche Erkenntnis von höchster Bedeutung. Der Schlüssel zu dem Glauben der apostolischen Zeit und damit der Folgezeit ist nicht die Auferstehung als solche oder dann der Auferstehungsglaube, sondern das Zeugnis des auferstandenen Herrn, das religiöse Erlebnis, das man an ihm und durch ihn gewonnen, mit anderen Worten: Das evangelium quadraginta dierum. Lukas hat uns seinen Inhalt als Referat über zwei Belehrungen gegeben, Matthäus hat ihn in die Form des Missions- und Taufbefehls gekleidet und formell als ein direktes Herrnwort überliefert.[1] In den Gedanken kommen beide überein.

Was ist es mit diesen Gedanken? 1) Jesus hat sich den Jüngern zu erkennen gegeben in göttlicher Macht, Würde und Herrlichkeit und er hat sie die Notwendigkeit seines Leidens nach der Schrift verstehen gelehrt; 2) Jesus hat seine fortdauernde wirksame Gegenwart den Jüngern für alle Zeiten in Aussicht gestellt und er hat ihnen zugleich die Ausrüstung durch den heiligen Geist versprochen. 3) Daraus ergab sich, daß Gott als Vater, Sohn und Geist lebt und wirkt. 4) Jesus hat den Jüngern einen weltumspannenden Beruf erschlossen und demselben einen festen Inhalt gegeben (zu Jüngern machen, lehren, taufen), in Jerusalem sollen sie beginnen, aber alle Völker zu belehren ist ihr Ziel. — Behält man diese Punkte im Auge, so wird einem die Geschichte und der Glaube der apostolischen Zeit verständlich. Alles, was den neutestamentlichen Schriften durchaus gemeinsam ist, hat seine Quelle am Alten Testament, oder an dem Vorstellungskreis des Judentums, oder an der Offenbarung Christi. Auf letztere Quelle gehen nun solche Elemente zurück wie die triadische Formel, die Überzeugung von Christi Gottheit, der Gedanke der Weltmission, das Bekenntnis zum

---

1) Ich halte es für verkehrt, die Echtheit des Matthäusschlusses anzufechten (vgl. E. Riggenbach, der trinit. Taufbefehl 1903); freilich ein Herrnwort im eigentlichen Sinn ist er auch nicht, sondern er ist ein zusammenfassendes Referat über das, was die Jünger in jenen Tagen an dem auferstandenen Herrn erlebt und von ihm gelernt haben, wie der Vergleich mit Lukas zeigt. Als Taufformel ist das Wort zunächst wohl nicht gemeint gewesen, sowenig Mt. 3, 11 Christus zum Täufer nach dem Täufer machen soll.

Namen Christi, die Taufe auf Christus resp. auf die Trias. Nicht alttestamentliche und nicht jüdische Ideen sind das, es sind vielmehr Gedanken und Anregungen, die von Christus ausgingen. [1]) Und von ihnen her ergab sich dann ein neues Verständnis auch der Geschichte Christi. Jene Elemente in ihr, die hinausgriffen über das messianische Bild (s. oben), bildeten das Band zwischen der neuen Erkenntnis und der geschichtlichen Erscheinung Christi. Und dies Verhältnis zwischen beiden Elementen wurde immer enger und immer notwendiger, denn die Gegenwart des erhöhten Christus, die man lebhaft empfand, wurde dem Geist konkret nur in den Worten und Taten des geschichtlichen Christus. Die das Herz überwindende und antreibende Willensenergie, die von Christus dem Herrn ausging, in der seine Herrschaft sich den Herzen offenbarte, fand ihren Ausdruck und ihr Mittel in den geschichtlichen Formen seiner Offenbarung. Diese selbst waren Worte und Taten Gottes, und sie bewährten sich fortgehend als solche, indem göttliche Kraft von ihnen ausging. So kam man zu der Erkenntnis, daß die göttliche Art Christi, deren man gewiß geworden war, von Anfang seines irdischen Lebens und Wirkens an, ihm eigen gewesen sei. Er war Gott in seiner Menschheit und trotz seiner Menschheit. [2]) Man hat hierüber zunächst keinerlei theoretische Reflexionen angestellt; die schweren Probleme, die in diesen Erfahrungen wurzeln und die lange Jahrhunderte über zu schaffen gemacht haben, empfand man gar nicht. Man drückte nur aus, was man erlebt und erfahren hatte, und diese Erfahrung bestätigte sich in dem Erleben aller derer, die den neuen Glauben annahmen.

10. So ist es dabei geblieben, daß Christus Gottes königliche Herrschaft ausübt. Wie er es anfangsweise in den Tagen seines Erdenwandels getan, so tat er es weiter als der lebendige und gegenwärtige Herr. Er hatte es als Messias getan, aber er hatte schon dabei seine über die Messianität hinausgehende Art und Kraft kundgetan. Er tat es nun als der *κύριος*, dem die *βασιλεία* zusteht. [3]) Wie aber die Worte und Taten des Messias als von dem göttlichen Herrn gewirkt erschienen, so blieben sie die Mittel, durch die der göttliche Herr sein Wesen und sein Wirken erschloß. Den Menschen Jesus hatte Gott erwählt zum Messias oder Gottessohn. Aber dieser Mensch nahm für sich eine Herrschaft in Anspruch, die über das Messianische hinausging. In ihm war

1) Vgl. R. Seeberg, Evangelium quadraginta dierum in „Aus Religion und Geschichte" I, 42 ff.

2) In diesen Gedanken und Erwägungen liegt der Schlüssel zum Verständnis des johanneischen Evangeliums.

3) In dem Prädikat *κύριος* lebt die genuine Idee der *βασιλεία* bei den Synoptikern fort in der Briefliteratur.

göttliches Wesen. Dies wurde den Jüngern in der Gemeinschaft des Auferstandenen klar. Hinfort erkennen sie in ihm nicht nur den Messias als den gotterwählten theokratischgeschichtlichen Gottessohn, sondern den himmlischen Herrn, den Sohn Gottes im Sinn des *θεὸς μονογενής*, wie Joh. 1, 18 zu lesen ist, den Sohn, der mit dem Vater und dem Geist koordiniert ist. [1])

Die göttliche Herrschaft des „Herrn" Jesus war und blieb untrennbar von der messianischen Tätigkeit, die er auf Erden ausgeübt hatte. Dadurch waren Geschichte und Glauben eng miteinander verbunden. Und diese Verbindung wurde noch inniger dadurch, daß die Gaben des neuen Bundes unauflöslich mit den geschichtlichen Tatsachen des Todes und der Auferstehung Christi verknüpft waren. Hierin ist es begründet, daß von den Anfängen der Kirche an ein göttliches und ein menschliches Element in der Person Christi angenommen wird, und daß alle die wechselnden Theorien, die man über die Vereinigung beider gebildet hat, sich stets daran, ob sie die Realität jener beiden Elemente aufrecht erhalten, zu bewähren gehabt haben.

11. Die ältesten christlichen Gemeinden fühlten sich gehoben und getragen von dem Geist Gottes. Der Geist trieb die Zeugen Christi zu Worten und Werken an, er kam über die Gläubigen, er wirkte sich aus in mancherlei Wundern. Gott als gegenwärtige wirksame Macht — das ist der Geist — ergriff die einzelnen Menschen, er bildete sie innerlich um und er gestaltete sie zu Organen göttlicher Einwirkung auf die Mitmenschen. Wie eine Naturgewalt scheint zeitweilig der Geist gewirkt zu haben, so daß man meinen konnte, er reiße auch zu unchristlicher Rede fort (1. Kor. 12, 3). Aber immer mehr hat sich sein Wirken konzentriert auf die geistige sittliche Einwirkung. Er blieb göttliche Gewalt, aber er wirkte in menschlicher Rede, durch persönliche Annäherung. Im Evangelium wurde seine Kraft offenbar zum Glauben und zur Errettung (Röm. 1, 16). Besonders Paulus hat dies geistige sittliche Moment betont und den Geist in feste Beziehung zum Wort der Gläubigen gesetzt (1. Kor. 2, 4. 1. Thess. 1, 5f.; 2, 13. Eph. 6, 17). Aber Christus ist der Geist (2. Kor. 3, 17 cf. 1. Kor. 15, 45; 6, 17. 1. Pt. 4, 14) und der Geist Gottes ist Geist Christi (Röm. 8, 9f. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19). Der Geist Gottes war einst die über dem einzelnen und für das einzelne

1) Das Neue Testament verwendet den Begriff „Sohn Gottes" sowohl im geschichtlich-messianischen als im göttlich-metaphysischen Sinn, ohne aber deutlich zu unterscheiden. In dem einen Fall handelt es sich um ein Attribut des Menschen Jesus, in dem anderen Fall um göttliches Wesen, vgl. z. B. Mt. 3, 17 („dies ist mein geliebter Sohn") mit Mt. 28, 19 („in den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes").

wirksame Kraft des allwirksamen Gottes, er ist jetzt als Geist Christi die an den einzelnen wirksame persönliche Macht des die ganze Gemeinde durchdringenden und beherrschenden Herrn-Christus. Christus ist das Haupt der Gemeinde, aber dies Haupt wirkt auf die einzelnen Gemeindeglieder ein, indem sein Geist sie bewegt. Aber nicht anders geschieht das, als indem der einzelne Mensch auf den Bruder einwirkt. Die mancherlei individuell bedingten und abgepaßten Beziehungen des Menschen zum Menschen sind die Leiter des Geistes. So kann in der persönlich gearteten Belehrung und Anregung die umbildende Macht Christi sich jedem einzelnen anpassen und ihm das bieten, wessen er gerade bedarf. Gott ist nicht nur der Schöpfer der Welt, nicht bloß der Herr der Kirche, Gott ist als heiliger Geist Christi der Lehrer und Erzieher jeder einzelnen Seele, indem er ihr so kommt, wie sie ihn zu ergreifen fähig ist. Gott bewegt die Seelen nicht nur durch Christus als ein weltgeschichtliches Prinzip, sondern durch alle diejenigen, die von Christus bewegt sind und den Stoß, den sie von ihm empfangen, weiter zu geben trachten. Aber das geschieht so, daß eben hierin und hierdurch Gottes oder Christi Geist selbst die Seele bewegt. Christus kommt, indem der Geist kommt, denn aus Christus nimmt der Geist, was er verkündet (Joh. 14, 18 f.; 16, 8—11. 12 ff.).

12. So erwies sich die Macht Gottes in allen Beziehungen des Lebens. Man lebte in einer Wundersphäre und aus den Worten, die der eine zum anderen sprach von dem, was er erlebt, strömte wunderbares Leben in die Seele hinüber. Und dennoch scheint, soweit die Quellen es erkennen lassen, orgiastisches und ekstatisches Wesen in der ältesten Christenheit sehr selten vorgekommen zu sein. Dies begreift sich vor allem daraus, daß das Geistprinzip von vornherein geschichtlich gebunden auftritt. Der Geist produziert nicht neue Offenbarungen, sondern er individualisiert die Offenbarung Christi, diese war aber in bestimmten Worten und Gedanken gegeben. Der Enthusiasmus ist an sich revolutionär, aber dieser Enthusiasmus war gefesselt an ein Besonderes und Gegebenes. Der Strom des Geistes ist schon früh durch konservative Elemente des Beharrens in ein festes Bett gedrängt worden. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß die Geistträger selbst diese Elemente fixiert haben. Einmal fixiert, waren sie auch für sie eine unübersteigliche Schranke. Diese Elemente waren 1) die Autorität der Worte Christi, die er vor und nach seiner Auferstehung gesprochen, samt dem Bilde Christi, wie es in der Missionspredigt entworfen wurde (das Schema ist uns von den Synoptikern erhalten, s. oben S. 61), 2) das Alte Testament, 3) die urchristlichen *παραδόσεις*, die mehr oder minder feste Formeln und Überlieferungen für den Glauben und das sittliche Leben darboten.

Daß es solche Formeln gab, sagt Paulus 1. Kor. 11, 23; 15, 3 f.; 11, 2. 2. Thess. 3, 6 cf. 1. Thess. 2, 13; 4, 1, und es wird bestätigt durch eine Anzahl häufig wiederkehrender formelhafter Wendungen im Neuen Testament. Zu diesen gehört auch die triadische Formel, die immer wieder, ohne daß der Gedankenzusammenhang sie erforderte, angeführt oder vorausgesetzt wird (Mt. 28, 19. Lc. 24, 49. 2. Kor. 13, 13; 1, 21 ff. 1. Kor. 12, 4; 6, 11. Röm. 15, 16. 30. Eph. 2, 19—22; 4, 3 ff.; 5, 19 f. 2. Thess. 2, 13—15. 1. Ptr. 1, 2; 2, 5; 4, 13 f. Jud. 20. Hbr. 10, 29—31. Joh. 14, 15—17. 26; 15, 26; 16, 13—16. Apoc. 1, 4 f., auch 3, 12). Daß diese Zusammenfassung bereits der ältesten Zeit geläufig gewesen ist, kann nach diesen Stellen nicht wohl bezweifelt werden.[1]) Wir werden später Gelegenheit haben auf diese Fragen zurückzukommen. Die Überlieferung, wie die Formeln des Neuen Testaments sie voraussetzen, faßte in sich bestimmte Lehrformeln, sodann Tugend- und Lasterkataloge (Phil. 4, 9. Gal. 5, 19—23. 1. Kor. 6, 9 f.; 5, 10 f. Kol. 3, 5 ff. Eph. 4, 31; 5, 3 ff. 1. Tim. 1, 9 f. 27; 3, 2 ff. 13 cf. 2. Kor. 12, 20. Tit. 3, 3. Röm. 1, 29 f.), das sind „die Wege", die Paulus überall lehrte (1. Kor. 4, 17). Die Glaubensüberlieferung speziell wurde mit solchen Namen bezeichnet, wie *ὁμολογία* (1. Tim. 6, 12. Hebr. 3, 10; 10, 23; 4, 14), *παραθήκη* (1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 1, 12. 14), *πίστις* (Jud. 3. 20. Tit. 1, 13. Kol. 2, 7. Röm. 12, 6 (?). Gal. 1, 23; 6, 10. Eph. 4, 5. 1. Tim. 1, 19; 4, 6; 6, 21. 2. Ptr. 1, 1), *ἀλήθεια* (1. Ptr. 1, 22 cf. Kol. 1, 5), *διδαχή* (Röm. 6, 17; 16, 17. 2. Joh. 9 f. Hbr. 6, 2 cf. Eph. 4, 20. Kol. 2, 7), auch *εὐαγγέλιον* (Röm. 2, 16; 16, 25. Gal. 2, 2. 1. Kor. 15, 1); ebenso *ὑγιαίνοντες λόγοι* (2. Tim. 1, 13) oder *λόγοι τῆς πίστεως* (1. Tim. 4, 6). Dagegen ist die *καλὴ* oder *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* Bezeichnung der Sittenregeln (s. 1. Tim. 4, 6; 5, 17; 1, 10. 2. Tim. 4, 3. Tit. 2, 1).[2]) — Zu diesen beiden Stücken sind später noch Anweisungen über die Ämter und die Ordination resp. die Handauflegung getreten (1. Tim. 3, 1. 13. 15. 16; 4, 8 b. 10 b. 2. Tim. 2, 11). Was christliche Elementarlehre ist, ist Hebr. 6, 1. 2 zusammengefaßt.[3]) 4) Zu

1) Auch Simon Magus setzte die Trias voraus, wenn er sich als den Messias und die Helena als seine Ennoia ausgab; er verband diese Anschauung mit einem naiven Modalismus (Justin. Apol. I, 26. Iren. I, 23, 1. 2).

2) In dem Sinne wie die Pastoralbriefe den Titel *διδασκαλία* brauchen, ist auch der Titel *διδαχή* in der Überschrift *διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων* zu verstehen. Dieser Sprachgebrauch ist ganz deutlich auch Barn. 16, 9, wo neben dem *λόγος τῆς πίστεως* etc. die *ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς* stehen.

3) Hbr. 6, 1. 2 setzt das Anfangswort Christi (so ist *τῆς ἀρχῆς τοῦ Χρ. λόγου* zu verstehen, cf. 5, 12. Mark. 1,1. Act. 1, 1) gleich dem Fundament und bestimmt dies genauer als Buße von toten Werken und Glauben an Gott. Das ist freilich Jesu Anfangslehre nach Mark. 1, 15. Dazu tritt *βαπτισμῶν διδαχὴν* (so, nicht

den genannten festen Elementen gesellt sich weiter die Autorität des historischen Apostolats. Der Begriff Apostolat war einerseits charismatisch bestimmt durch den Besitz der Missionsgabe (1. Kor. 12, 29. Eph. 4, 11), aber er trug andrerseits eine geschichtliche Prägung: die geschichtlichen Zeugen Christi sind die Apostel (vgl. Act. 1, 21 f. Hebr. 2, 4). Indem nun Paulus alles darangesetzt hat, als Apostel im letzteren Sinn zu gelten (Gal. 1, 1. 11 f. 1. Kor. 9, 1; 15, 7. 2. Kor. 11, 5), hat er das meiste zur Stärkung der Autorität des historischen Apostolats beigetragen, dessen übertriebene Schätzung er doch einschränken wollte.[1]) Sie ist in Wirklichkeit gewachsen (z. B. Apok. 21, 14 cf. 18, 20 und die apostolischen Väter), obgleich zunächst auch der charismatische Apostolat eine Macht blieb (z. B. Didache 11, 4). — 5) Endlich ist zu erinnern an die Gottesdienstordnung mit ihrer Predigt, an die festen Formen für Taufe und Abendmahl, die sich bald herausbilden mußten, sowie 6) an das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Gemeinden, der Verbindlichkeit allgemeiner Ordnungen und Formen (1. Kor. 11, 16). Die synagogale

διδαχῆς ist zu lesen). Das kann entweder sein die Lehre der Taufen d. h. die die Taufen begleitende Lehre, oder die Lehre von den Taufen. Da das folgende ἐπιθέσεώς τε χειρῶν durch das τε eng mit βαπτισμῶν verbunden ist, so ist letztere Deutung die richtige. Die „Lehre von den Taufen sowie der Handauflegung" ist aber die Lehre von der Wasser- und Geisttaufe sowie von der die letztere vermittelnden Handauflegung, s. dazu Matth. 3, 11 und Act. 2, 38; 8, 17; 19, 6. Indem nun der Akkusativ διδαχήν Apposition zu θεμέλιον sein muß, ist die Unterweisung von Buße und Glauben zugleich die Lehre von der Bußtaufe zur Sündenvergebung und von der Geisttaufe durch Handauflegung, d. h. die Anfangslehre von der Buße ist Lehre von der Taufe der Vergebung und die Anfangslehre vom Glauben ist Lehre von der Geistmitteilung. Dazu kommt die Auferstehung und das Gericht (die Genitive hängen wieder von θεμέλιον ab). Danach besteht der christliche Taufunterricht in einer Explikation der Anfangslehre Christi, die dreierlei in sich faßt: 1) Buße und Wassertaufe, 2) Glaube und Geisttaufe oder Handauflegung, 3) Auferstehung und Gericht. Dieser Zusammenhang beherrscht auch V. 4. 5, indem ἅπαξ φωτισθέντας die Taufe bezeichnet (so die syr. Übers., auch 10, 32, cf. Justin. Ap. I, 65) und die „himmlische Gabe" auf die Sündenvergebung geht, μετόχους γενηθέντας πν. ἁγ. den Geistempfang bezeichnet, das Kosten des Verheißungswortes und der Kräfte der zukünftigen Welt aber die innere Erfahrung in bezug auf Auferstehung und Gericht ausdrückt. — Genaueres läßt sich der Stelle über den Inhalt der Tauflehre nicht entnehmen. Negativ ist aber klar, daß genauere Erörterungen über Christi Werk, wie sie der Verf. anstellt, den Katechumenen nicht vorgetragen wurden. Da ferner die Korinther wie die Thessalonicher der eschatologischen Belehrungen bedürfen, so wird das letzte Lehrstück nur in großen Umrissen vorgetragen worden sein.

1) Ist 1. Kor. 15, 7 (verglichen mit 9 u. 5) auf die Apostel im allgemeineren Sinn der Missionare zu deuten, so würde noch in Pauli Zeit an der Forderung, daß jeder Missionar wenigstens den auferstandenen Christus gesehen haben müsse, festgehalten worden sein.

Kirchenordnung wirkte — unbewußt — mit zur Herstellung katholischer Formen und Normen. Schon in sehr früher Zeit war die Mahnung nötig, den Geist nicht auszulöschen und die Prophetie nicht zu verachten, freilich trat sofort die Mahnung hinzu, alles zu prüfen und nur das Beste zu behalten (1. Thess. 5, 19—31).

So stand also von früh an dem freiwirkenden Geistprinzip, dem Individualismus der Begeisterung und des Enthusiasmus entgegen ein Gefüge fester Vorstellungen, Lehren, Ordnungen, Sitten, Bräuche, geschichtlicher Autoritäten.[1]) Indem dies beides zusammenwirkte, ist eine geordnete geschichtliche Entwicklung möglich geworden. Die Form blieb nicht leer, sondern das persönliche Erleben gab ihr Inhalt, und das Erleben wurde nicht zu formloser Gefühlsschwärmerei, sondern es schloß sich an die Formen der ursprünglichen Erkenntnis Christi. Das Leben und das Wirken des Paulus sowie die neutestamentlichen Briefe sind hierfür ein Zeugnis. Andrerseits ist aber nicht zu verkennen, daß die Kämpfe des zweiten Jahrhunderts um den Geist und um die Lehre schon in den Zuständen der apostolischen Zeit wurzeln.

13. Man muß dieses im Auge behalten, um den rechten Standpunkt zur Beurteilung der Theologie des Paulus zu gewinnen. Eine Fülle von Stoffen, Anschauungen und Urteilen, die gemeinchristlich waren, sind von Paulus rezipiert worden. Aber gemäß des eigentümlichen religiösen Grunderlebnisses, das er gemacht hatte und angesichts der praktischen Aufgaben hat er das Überlieferte in ganz eigenartiger Weise neu zu prägen vermocht. Nicht ein einheitliches dogmatisches System hat er hergestellt, sondern eine Anzahl von in sich zusammenhängenden Gedankenkomplexen gewonnen, von denen jeder für sich seine Gesamtanschauung vom Christentum darstellte. Aber sie hatten alle ihre Einheit an erlebter Religion. Darin lag ihre Kraft, aber darin war es auch begründet, daß das Ganze der paulinischen Theologie nicht eine Schultheologie erzeugt hat. Die verschiedensten Tendenzen konnten sich auf die Fragmente seiner Theologie berufen und sie haben es getan. Seine Theologie ist durch die Jahrhunderte hindurch Quelle gewesen für verschiedene einander widersprechende Richtungen, sie hat die Deutung in das Vulgäre vertragen und aus ihr haben immer wieder reformatorische Geister ihr Bestes geschöpft. Ihre Rechtsformeln und ihre Anschauungen vom Geist haben der mittelalterlichen Theologie ihre Grundlage gegeben, und gerade sie haben wieder in der Reformation diese Grundlage zersprengt — um nur das Nächstliegende zu erwähnen.

---

1) Eph. 4, 5 f. faßt diese wesentlichen Punkte gut zusammen: *καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων* etc.

Der Pharisäer Paulus war vom Evangelium ergriffen worden. Das Evangelium war ihm „Kraft Gottes“ (Röm. 1, 16). Das Problem seines Lebens war von früh auf gewesen die Kraft zu finden, die die fleischliche sündhafte Natur bändigte und dem Willen Gott unterwarf. Dies sollte nach pharisäischer Ansicht das Gesetz leisten. Es sollte die Kraft zum Guten, Baum und Brot des Lebens, die Macht zur Überwindung des Bösen sein: אֵין אֹרַח חַיִּים אֶלָּא תּוֹרָה. Aber das Gesetz leistete dies nicht, seine Gebote steigerten nur die Begierde des Fleisches; das Äußere des Gesetzes erfüllte er (Phil. 3, 5 f.), das Innere in ihm blieb unberührt vom Guten (Röm. 7). Die Kunde von Christus traf einen innerlich gebrochenen Menschen, der in gehäuftem äußeren Tun diesen Bruch vor sich zu verbergen versuchte. Da der Messias Jesus seiner messianischen Dogmatik nicht entsprach, so erblickte er in ihm nur eine Karrikatur des Heiligsten. Da erlebte der Verfolger die lebendige Kraft Christi. Wir können nicht mehr beurteilen, inwieweit dies psychologisch vorbereitet war. Von Christus geht eine Macht aus, die innerlich beherrscht und umwandelt. Christus ist Geist, Geist aber ist Energie und Kraft. Christus leistet was das Gesetz nicht leistet, denn er ist Kraft und Geist, das Gesetz ist Buchstaben. Dieser tötet, Christus macht innerlich lebendig. Nicht zunächst um die Auferstehung Christi handelte es sich dabei, so groß von anderen Gesichtspunkten her ihre Bedeutung für Paulus ist, sondern um seine göttliche Geistmacht. Wie die ersten Jünger diese erlebt haben an dem Auferstandenen, so Paulus an der Erscheinung vor Damaskus. Das griff über die Auferstehung als solche hinaus, es war ein Erfahren der Gotteskraft Christi. Christus ist der Herr — der Name des alttestamentlichen Offenbarergottes kommt ihm zu — und er ist der Geist.

14. Das war das entscheidende Erlebnis Pauli. Aus ihm ergibt sich sein erster Gedankenkreis: Geist und Fleisch, Gnadenkraft und Sündenmacht, Christus und die neue Kreatur. — Nun aber erhoben sich weitere Fragen, die der Pharisäer in sich trug: was ist es um das Gesetz in seinem Verhältnis zum Evangelium, wozu starb Christus, was ist es mit unserer Gerechtigkeit vor Gott, was mit den Werken in ihrem Verhältnis zum Evangelium? Daraus ergab sich ein zweiter Gedankenkreis, und die Polemik von Juden und Judenchristen wider das Evangelium des Geistes lockte aus Paulus Formeln heraus zur Lösung der Probleme, die in seiner eigenen Seele lebten.

Was Jesus gemeint hatte, wenn er von seiner göttlichen Herrschaft und der neuen Bundesverfassung, die er stiftet, redete, darauf kam Paulus mit innerer Notwendigkeit. Jesus ist freilich der *κύριος*, der die *βασιλεία* ausübt und allerdings bringt er die neue *διαθήκη* mit

ihrer doppelten Gabe, der inneren Erneuerung durch Geist und der Vergebung der Sünden. So hängen Pauli Grundgedanken mit der Verkündigung Jesu und weiter mit der alten Idee einer neuen διαθήκη zusammen.

Ein dritter Gedankenkreis kam hinzu. Ist Christus der über die Geschichte herrschende Herr, so ist seine ἐκκλησία der Mittelpunkt der Geschichte. Ihre Ordnungen sind Träger seiner allgegenwärtigen Macht und Heilswirkung. Ist aber der Geist das Prinzip des Wirkens Christi und kommt der Geist, ohne des Gesetzes Werke, über alle, Heiden wie Juden, dann faßt die Kirche Christi Heiden wie Juden in sich, sie ist die neue Menschheit, sie ist wirklich das Ferment der Weltgeschichte, wie einst das Volk des Gesetzes es sein sollte und wollte. Hier in der Kirche Christi sind Juden und Heiden zur Einheit vereinigt (Eph. 2, 14ff.), hier sind alle natürlichen Unterschiede aufgehoben, es gilt nicht mehr die Differenz von Mann und Weib, Juden und Hellenen, Freien und Sklaven (Gal. 3, 28). Im Leibe Christi, der Christenheit, sind sie alle eins. Hier kommen die weltgeschichtlichen Ausblicke Jesu ebenso wie die universalistischen Tendenzen der Propheten zu ihrem Recht.

In diesen drei Gedankenkreisen ist die ganze Verkündigung des Paulus enthalten. Daß sie miteinander zusammenhängen, ist ebenso klar, als daß jeder ein relativ neues Element zum Mittelpunkt hat, und daß sie alle drei mit Jesu Lehre wie mit der alttestamentlichen Weissagung zusammenhängen.

15. Gemeinsame Voraussetzungen dieser drei Gedankenkreise sind die paulinischen Gedanken über Gott und Christus. Die Gottesanschauung ist bei Paulus sehr lebendig gehalten. Jede Spur von jüdischem Deismus ist geschwunden. Vor allem ist für seinen Gottesbegriff charakteristisch die starke Betonung des göttlichen Willens. Alles Sein und Werden in der Geschichte wie in dem Einzelleben ist von Gottes Willen gewirkt (z. B. Röm. 9, 16. 18f. 22; 15, 9. 1. Kor. 4, 19; 1, 1. Kol. 1, 1. 9. Eph. 1, 1. 11. 9. Phil. 2, 13; 1, 6). Dieser Wille als geistiger ist aber bedingt von einem göttlichen Ratschluß und Plan (Röm. 9, 11. 23; 8, 28ff. Eph. 2, 9ff.), der in seiner Beziehung auf die Menschheit eine vorzeitliche Erwählung ist, die sich durch die wirksame schöpferische Berufung an den einzelnen verwirklicht (Eph. 1, 4. 2. Thess. 2, 13f. Röm. 8, 30; 9, 12. 23. 2. Tim. 1, 9). Der geistige Wille Gottes aber ist sittlich bestimmt. Er ist Liebeswille (Röm. 5, 5. 8) oder Gnade (Röm. 3, 24; 5, 15. 2. Kor. 1, 3), und Gott ist gerecht. Diese Gerechtigkeit bezeichnet einerseits die göttliche Treue, auf die alle Gaben des Christentums zurückgehen, sie ist aber andrerseits auch die Strafgerechtigkeit, die den Zorn Gottes in Gegen-

wart und Zukunft über die Gottlosen ergehen läßt (Röm. 1, 18; 2, 5; 3, 5; 5, 9. Kol. 3, 6. Eph. 5, 6).

Mit diesem geistig und sittlich lebendigen Gottesbild verbindet sich nun in eigentümlicher Weise der Christusgedanke Pauli. Christus ist *ὁ κύριος τῆς δόξης* (1. Kor. 2, 8), und *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* (2. Kor. 3, 17). Dem entspricht die Anschauung von seiner göttlichen Herrschaft (1. Kor. 15, 24. Kol. 2, 11), die er ausübt als der, durch dessen Vermittlung die Welt wurde und der das Haupt der Welt und besonders der Kirche ist (Eph. 1, 22; 2, 14 ff. Kol. 1, 9. 18; 3, 11). Er bewegt alles und ist in allem, wie alles wieder in ihm ist, so besonders die Christen: „er in uns“ und „wir in ihm“ (2. Kor. 13, 3. 5. Röm. 8, 1. 1. Kor. 4, 15; 6, 17. Gal. 3, 27). Christus wird also von Paulus mit dem unaussprechlichen Namen des Heilsgottes belegt (Phil. 2, 9. 1. Kor. 2, 16. Röm. 10, 13) und er wird als die das Weltall besonders die Kirche bewegende Geistenergie, als allgegenwärtige und allmächtige Willensmacht vorgestellt. Bei dieser Vorstellung ist weder die Bezeichnung als Gott (Röm. 9, 5 cf. Tit. 1, 3; 2, 13) noch auch die den Christen eigentümliche Anrufung seines Namens (1. Kor. 1, 2) auffällig. Nicht in der Eruierung der Gottheit Christi liegt die Schwierigkeit, sondern in ihrer Abgrenzung gegen die Gottheit des Vaters. Die stoische Logoslehre bietet eine Analogie dar, aber nicht mehr. Abgesehen von dem Unterschied, daß Paulus seinen Christus als persönliche Energie vorstellt, während die Stoiker an eine feine Äthersubstanz dachten, waltet der stoische Logos vor allem in der Natur, während Paulus an die die geschichtliche Entwicklung bestimmende Willensmacht denkt. Es war ein Ertrag der Geschichte Israels, daß man den Gedanken des geschichtlichen Lebens gewonnen hatte. Wie der kleinere konzentrische Kreis sich zum größeren verhält, verhält sich der Christus des Paulus zu dem Vater. Der Vater ist der das ganze Weltsein bestimmende Wille, Christus ist die göttliche Willensenergie, sofern sie die Menschheit zur Kirche organisiert. Dies dürfte ungefähr die Empfindung des Paulus von der Sache wiedergeben. Und gleich hier kann darauf verwiesen werden, daß der Geist, sofern er von Christus unterschieden wird, als ein dritter, kleinster konzentrischer Kreis anzusehen sein wird, als der an den einzelnen in der Kirche sich zu ihrem Heil auswirkende Gotteswille. Aber Paulus hat keine Trinitätslehre aufgestellt; Formeln wie die ausgesprochene gehen über das, was er sagt hinaus, aber sie halten sich in der Richtung seiner Gedanken.

Aber die Christologie Pauli wird noch schwieriger, wenn man sich dessen erinnert, daß der Christus, der die die Geschichte beherrschende göttliche Energie ist, zugleich der geschichtliche Davidide Jesus sein soll,

der geboren ist, Gott gehorsam war, gestorben und auferweckt ist aus dem Tode. Nun sieht es einerseits so aus, als wenn die personale Identität des Christus und des Menschen Jesus einfach vorausgesetzt wird, sodaß also Christus sich der göttlichen Gestalt entäußerte und Mensch wurde, dann aber wieder das göttliche Wesen überkam (z. B. Phil. 2, 6 ff. 2. Kor. 8, 9). Andrerseits scheint aber wieder eine Doppelheit der Prinzipien in Christus unterschieden zu werden, das göttliche Geistprinzip und die menschliche Natur (Röm. 1, 3 f. Kol. 2, 9). Man darf diese Gedankenelemente nicht zu schnell auf eine Einheit reduzieren. Jedenfalls meint aber Paulus, daß das die Welt umwandelnde Geistprinzip eben in dem geschichtlichen Jesus zur Offenbarung kommt, freilich so, daß jenes Geistprinzip fortdauernd in der Welt direkt wirksam bleibt. Daß er den Geist-Christus präexistent dachte, ist nur selbstverständlich; ebenso aber wurde er durch die jüdische Metaphysik genötigt den Menschen Jesus präexistent vorzustellen. Das zeigt 1. Kor. 15, 45 ff., wo der „Mensch aus dem Himmel", wenn ich recht sehe, nichts anderes ist als ein anderer Ausdruck für den „Menschensohn" (cf. Joh. 3, 13). Es ist der im Himmel präexistente Mensch oder der Messias. Von diesem heißt es aber: *ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Dies war er nicht an sich in der Präexistenz, sondern er „wurde" dazu, nämlich sofern der Geistchristus mit ihm verbunden war, was durch die Auferstehung offenbar wurde.[1])

Eins ist deutlich, eine fertige „Christologie" liegt bei Paulus nicht vor, sondern Elemente religiöser Anschauung und Glaubensgedanken. Dreierlei wirkt in diesem Gedankenkomplex zusammen 1) die Erfahrung von dem *Χριστὸς-πνεῦμα-κύριος*, 2) das geschichtliche Leben Christi, 3) die jüdische Präexistenzidee. Aber indem Paulus diese Gedanken hervorbrachte, schuf er Formen für den Glauben, den die Christen seiner Zeit von Christus hatten. Der himmlische Herr der Geschichte, der die Welt zur Kirche Gottes macht, ist in Jesus der Welt offenbar geworden.

16. Es ist in unserem Zusammenhang nicht möglich, eine etwas eingehendere Ausführung der oben angedeuteten Gedankenkomplexe der paulinischen Theologie zu geben. Einige Bemerkungen, deren wir später bedürfen, müssen genügen.

---

1) Das scheint im Zusammenhang der paulinischen Christologie der Sinn der vielgedeuteten Stelle zu sein. Man könnte sagen: statt einer Menschwerdung Gottes redet sie von einer Gottwerdung des Menschen, nämlich des idealen zweiten Adam, des Messias, der als Mensch präexistierte, aber mehr wurde nämlich lebenschaffender göttlicher Geist. Jedenfalls eignet sich die Stelle wenig zum Ausgangspunkt der Darstellung der paulinischen Christologie.

Die Macht der ἁμαρτία hat den Menschen in ein Leben κατὰ σάρκα mit mancherlei ἐπιθυμίαι gestürzt. Der natürliche Mensch ist seit Adam in seinem Innenleben unterworfen den niederen sinnlichen Trieben seiner Natur, er ist, auch geistig angesehen, Fleisch geworden und damit der Sterblichkeit verfallen. Christus oder der Geist beleben den seelischen Menschen zu einem neuen Leben. Dies faßt alles sittlich Gute in sich und auch die Unsterblichkeit samt der künftigen Auferweckung des Leibes. Aus σαρκικοί oder ψυχικοί werden die Christen πνευματικοί (Gal. 6, 1. 1. Kor. 2, 15), ihr σῶμα ψυχικόν wird einst verwandelt werden in ein σῶμα πνευματικόν (1. Kor. 15, 44). Der Geiststrom Christi ergreift die Seele, erfüllt sie mit neuem Inhalt, mit neuen Impulsen und Zielen und wandelt sie zu einer „neuen Kreatur" um. Diese Gedanken sind das Herz der paulinischen Theologie. Die Willensmacht des Geistes wandelt den fleischlichen Menschen um. Nicht mechanische Begriffe wie das „neue Ich" bringen zum Ausdruck, was Paulus will. Daß die Menschen in der Gemeinschaft Christi von seinem geistigen Leben durchdrungen seine Organe werden, daß Christus in ihnen lebt — nicht mehr sie selbst —, das will er: ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν (1. Kor. 6, 17).

Allein so wenig für Paulus die Macht des Geistes eine sinnlich orgiastische war — der Geist wirkt in der Heilsverkündigung —, so wenig sind die vom Geist bewirkten Zustände der Seele als enthusiastische Aufregung zu beurteilen. Man kann diese Zustände in die Formel Glaube und Liebe zusammenfassen.[1]) Der Glaube ist bei Paulus das geistige Organ, um Gott und seine Gaben aufzunehmen (z. B. Gal. 3, 14. 22. Röm. 8, 15). Sofern dies aber ein geistiger Vorgang ist, ist der Glaube auch Erkenntnis des göttlichen Willens (Kol. 1, 9), und sofern es ein Vorgang von sittlicher persönlicher Art ist, ist der Glaube gehorsame Unterwerfung unter Gott (Röm. 16, 26; 6, 17; 1, 5; 10, 3. 16 f. 2. Thess. 1, 8. 2. Kor. 9, 13). Sofern der Glaube aber das Innewerden und die Hinnahme Gottes und seines Wirkens ist, wird er persönliche Überzeugung sein, die im Hinblick auf die Zukunft sich als Vertrauen

1) Glaube und Liebe sind für Paulus die umfassende Bezeichnung des subjektiven Christenstandes (z. B. 1. Thess. 3, 6; 5, 8. 2. Thess. 1, 3. Kol. 1, 4. Philem. 5). Vollständig heißt die Formel Glaube, Liebe, Hoffnung, für welch letztere auch die ὑπομονή eintritt, s. 1. Kor. 13, 13. Kol. 1, 4 f. 1. Thess. 1, 3; 5, 8. 2. Thess. 1, 3 f. cf 3, 5. Tit. 2, 2. 1. Tim. 6, 11. — Die Bezeichnung τὰ τρία ταῦτα 1. Kor. 13, 13 stellt diese drei als etwas Zusammengehöriges hin. Sie müssen in der urchristlichen Verkündigung vor Paulus bereits formelhaft zusammengestellt gewesen sein. Bei Sirach 2, 13—16. 8—10 (hier Zusatz des lat. Textes) findet sich schon die Zusammenstellung. Ein Agraphon bei Macar. h. 37, 1 läßt Jesus von den dreien reden.

(πεποίθησις) auf Gott darstellt (Röm. 4, 20f. 2. Kor. 1, 9. 10. Eph. 3, 12).[1]) Also gehorsame Unterwerfung unter Gottes Willen und innere Hinnahme der Wirkungen Gottes — das ist das Wesen des Glaubens; dazu kommt die Zuversicht, daß Gott auch in Zukunft alles gut machen wird. — Indem aber der Mensch den Gotteswillen in sich wirksam werden läßt, empfängt er den Antrieb zu einem gottwohlgefälligen Leben im Dienst der Liebe (Kol. 1, 10). Der Geist wirkt die Liebe in der Seele (Gal. 5, 22).[2]) Daher erfüllt der Mensch frei das Gesetz Christi (Röm. 8, 2. 2. Kor. 3, 17).

In mannigfachen Wendungen beschreibt Paulus dies Wirken des Geistes. Ihm entspricht ein fortgesetztes geistiges Streben des Menschen (2. Kor. 9, 8; 7, 9f. Eph. 3, 16). So stark Paulus die Wirkung Gottes betont, so wenig ist es seine Absicht, die sittliche Entwicklung des Christen als einen Naturprozeß darzustellen. Die starke Hervorhebung des Strebens und der Verantwortlichkeit des Menschen zeigt das.[3]) Seine Meinung faßt sich zusammen in dem großen Wort: „mit Furcht und Zittern schaffet eure Errettung, d e n n Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Wirken bewirket“ (Phil. 2, 12. 13). — Darüber hinaus liegt die künftige Verherrlichung im himmlischen Reich (Röm. 8, 18. 30. 2. Kor. 3, 18. 2. Tim. 4, 18).

17. In dem zweiten Gedankenkreis des Paulus handelt es sich um die Rechtfertigung oder die Vergebung der Sünden. Sofern die Geistmitteilung die Vergebung voraussetzt — nach der Idee des neuen Bundes —, dient dieser Gedankenkreis der Begründung des ersten. — Das Gesetz stellt alle Welt unter Schuld und Strafe, es fordert Taten, aber es gibt nicht Kraft zu ihnen. Indessen ist die ganze Gesetzesordnung nur ein Einschub in die Heilsgeschichte, den Gott in der pädagogischen Absicht die Menschheit zur Sündenerkenntnis zu erziehen, eintreten ließ (Gal. 3, 19. 21. Röm. 5, 20). Dem νόμος tritt hinfort die χάρις entgegen; es sind zwei einander ausschließende Prinzipien (Gal. 5, 4).

---

1) In letzterem Sinn ist der Glaube gleich der Hoffnung, wie der Vergleich von 2. Kor. 1, 9 mit 1, 10 zeigt. Die Formel „Vertrauen“ gibt also das Wesen des Glaubens unzureichend wieder, weil nur in der Projektion auf die Zukunft.

2) Dem Gesamtzusammenhang nach muß auch der Glaube bei Paulus als Produkt des Geistes gefaßt werden. Daß Paulus dies nicht klar ausdrückt, hängt davon ab, daß er 1) den Glauben als Organ zum Empfang der Geistgaben denkt, 2) ihn psychologisch aus der ἀκοή herleitet (Röm. 10, 17). Allein 1) sofern im Wort nach Paulus Geistmacht ist, ist der Glaube wie aus dem Wort, so auch aus dem Geist; 2) Phil. 1, 29 wird der Glaube ausdrücklich „Gottes Gabe“ genannt, was wieder auf den Geist als seinen Grund zurückweist.

3) Indessen muß man sich hüten Paulus allzu „psychologisch“ zu deuten; die Tat der göttlichen Allmacht bei der Bekehrung ist für ihn unzweifelhaft.

Gerechtgesprochen wird der Mensch nicht ἐξ ἔργων νόμου, sondern ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Nicht die Werke, sondern der Glaube ist der Grund für Gottes Gerechterklärung. Das soll nicht heißen, daß der Glaube als Anfang des neuen Lebens Gott zur Vergebung veranlaßt, denn der Glaube ist in diesem Zusammenhang nur Organ der Hinnahme (Röm. 10, 10. Gal. 5, 5), nicht eigene Gerechtigkeit liegt vor, sie ist Geschenk Gottes, der den Gottlosen gerecht spricht (Röm. 10, 3; 4, 5. Phil. 3, 9). Nicht die eigenen Werke tun es, sondern der Glaube, d. h. nur auf Gottes Wirkung resp. auf das Innewerden derselben kommt es an. Der Glaube richtet sich auf Christus den Sühner und empfängt so die Gerechtigkeit: δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22). „Aus Glauben" ist nur der subjektive Ausdruck für „aus Gnaden": διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν (Röm. 4, 16). Die Formel Röm. 4, 3. 5 (nach Genes. 15, 6): „der Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet" verdunkelt Pauli Ansicht, sie ist nur geprägt, um einen knappen Gegensatz zur jüdischen Werkgerechtigkeit zu gewinnen. Der Gedanke ist klar. Gottes Gnade oder seine Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ) im Sinne der Treue schenkt uns durch Christum die δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ.

Hiermit sind wir aber in ein neues Verhältnis zu Gott gekommen, das als Friede, Kindschaft, Freiheit, Zugang zu Gott, Gewißheit usw. bezeichnet werden kann; es ist der Zustand der Versöhnung (καταλλαγή), den Gott durch Christus hergestellt hat.

Christus ist aber zu diesem Zweck gestorben. Der Tod Jesu ist für Paulus die Spitze seines Gehorsams und die Auferstehung ist die göttliche Anerkennung seiner Gerechtigkeit (z. B. 2. Kor. 5, 15. Röm. 4, 25; 5, 19. Phil. 2, 8. 1. Tim. 3, 16. 1. Kor. 15, 17).

Der bis in den Tod hinein bewährte Gehorsam Christi macht ihn zum Sühner (ἱλαστήριος), [1]) durch den unsere Sünde vor Gott bedeckt oder vergebbar gemacht wird, sofern wir nämlich durch Glauben mit ihm in Lebenszusammenhang stehen (Röm. 3, 25). Christus, der Gestorbene und Auferweckte tritt bei Gott für uns ein (Röm. 8, 34). Der Sinn dieser Gedanken ist nun der: sofern Jesus in der durch die Sünde gewirkten Lage des Menschengeschlechts den Gehorsam gegen Gott bis in den Tod hinein behauptet hat, hat er sühnend vor Gott die Sünde der Menschheit bedeckt. Dazu kommt, wie wir von früher her wissen, daß Christus Herr und Erlöser ist, der durch Geist die Seelen im Glauben an sich fesselt. Nimmt man dies beides zusammen — er sühnt und er herrscht [2]) —, so versteht man, daß er als Bürge des Menschengeschlechts vor Gott steht, um dessentwillen Gott uns, deren Vollendung im Guten

1) Maskulinisch, nicht neutrisch wird ἱλαστήριον zu nehmen sein.

2) Er sühnt als Mensch, er herrscht oder erlöst als κύριος-πνεῦμα.

durch Christus garantiert ist, gnädig ist. Ist nun für alle Welt durch Christus der neue Bund verwirklicht, so wird es für das Volk Israel noch dessen bedurft haben, daß das Gesetz und sein Fluch aufgehoben wurde. Auch dies ist durch Christi Tod geschehen, indem er dadurch, daß er das Los eines Gesetzesübertreters über sich ergehen ließ, die unter dem Gesetz Stehenden freikaufte vom Fluch des Gesetzes und das Gesetz selbst abtat (Gal. 3, 13 ff. Kol. 2, 13 f.). Erst nachdem dies geschehen, war Raum geschaffen der Erfüllung der Verheißung des neuen Bundes für Juden wie Heiden. — Und weiter: nicht nur für die Rechtfertigung und Sündenvergebung ist der Tod Christi ein Mittel, sondern auch für die heiligende Herrschaft, die Christus ausübt (z. B. Kol. 1, 22. Gal. 1, 4. 1. Thess. 5, 10. Tit. 2, 14. Röm. 8, 3; 6, 10; 14, 9).

Blickt man zurück, so ist klar, daß die beiden großen Gedankenkreise einander ergänzen, genau entsprechend dem Verhältnis der beiden Seiten in dem „neuen Bunde“ zueinander. Durch Christus stellt Gott her Sühnung, Rechtfertigung, Versöhnung. Das ist der neue Bund. In ihm wirkt Christus als Geistherr. Dies setzt jenes voraus, das gegenwärtige religiöse Verhältnis hat einen geschichtlichen Anfang. Aber andrerseits verwirklicht sich die Rechtfertigung im einzelnen Menschen nie ohne den Glauben, der Glaube aber wird vom Geist gewirkt. Darin liegt eine Schwierigkeit: erst der Gerechtfertigte soll den Geist erhalten, aber er wird nicht gerechtfertigt, ehe der Geist ihn berührt hat. Im Glauben schneiden sich die beiden Gedankenkreise. Der Glaube ist das Produkt des einen und ist die Voraussetzung der subjektiven Verwirklichung des anderen. [1]) — Christi Tod ist auch bei Paulus nicht direkt als Opfer betrachtet; übrigens würde diese Betrachtung über den Gedanken der Selbsthingabe zum Besten der Menschheit nicht hinausführen. [2])

18. Jesus hat den Aposteln den Gedanken der Weltmission hinterlassen und damit das Christentum als die ökumenische Religion an die Stelle des Judentums gesetzt. Diesen Gedanken hat Paulus übernommen und begründet. Die Einheit der Christenheit und ihr ökumenischer Charakter ergibt sich ihm einmal von der Erfahrung des allwirksamen Geistchristus her, der Juden und Heiden mit seiner Kraft durchdringt und zu einem

1) Die beliebte „reinliche Scheidung“ von Rechtfertigung und Heiligung liegt nicht auf der Bahn der paulinischen Gedanken.

2) Hinsichtlich des Opfergedankens muß man sich gegenwärtig erhalten 1) daß das israelitische Opfer im Gegensatz zu den heidnischen Opfern nie der Umstimmung der Gottheit dient, 2) daß das Opfer ein abgeblaßter Gedanke im Judentum jener Zeit ist. „Opfer“ ist nichts anderes als ein besonderer Ausdruck für die Selbsthingabe an Gott s. Röm. 12, 1. Phil. 2, 17; 4, 18; so in bezug auf Christus Eph 5, 2: wir sollen lieben, wie auch Christus sich selbst hingab als Opfer, Gott zum wohlgefälligen Geruch.

lebendigen Bau, dessen Haupt er ist, zusammenfaßt (Kol. 1, 18. 24; 2, 19. Eph. 2, 20ff; 1, 22f.; 4, 3f. Röm. 12, 4ff. 1. Kor. 12, 4ff.). Sodann aber stellt sich die Einheit der Christenheit auch empirisch dar, wie bei dem Judentum, in der Gemeinsamkeit bestimmter Formen. Paulus kennt nur eine christliche Lehre (s. oben), zu dieser kommt die eine Taufe (Eph. 4, 5). Und mit der Taufe stellt schon Paulus als gleichartige heilige Handlung das Abendmahl zusammen (1. Kor. 10, 2—4). — Der Geist und die festen Formen dienen beide zur Begründung der Einheit und der Katholizität der Kirche. Der Gedanke der *una catholica ecclesia* ist zuerst von Paulus deutlich ausgeprägt worden. Er lief formell vielfach jüdischen Gedanken parallel, aber er war sachlich ein direktes Produkt des Glaubens an Christus.

19. Nach diesem Überblick über die Haupttendenzen in der Gedankenwelt des Paulus ist für unseren Zweck nur noch zu fragen, was die übrigen Schriftsteller der neutestamentlichen Zeit mit Paulus gemeinsam haben, demgegenüber wird sich dann sein originaler Besitz abheben.

Als gemeinsam dürfen die folgenden Stücke angesehen werden: 1) Die kräftige Anschauung von Gott als dem Lebendigen und Wirksamen, wenn auch vielleicht die Momente des Gesetzgebers und Richters etwas stärker als bei Paulus hervortreten mögen. 2) Die Konzentration des Interesses auf den erhöhten himmlischen Christus, hierfür sind besonders lehrreich die Visionen (z. B. Apok. 1, 12 17) und die Hymnen der Apokalypse (z. B. 11, 15), aber auch die Ausführungen des Hebräerbriefs (z. B. 9, 14; 7, 3. 16). Christus ist allein der Herr (Jud. 4), „unser Herr und Heiland“ (2. Petr. 3, 18; 1, 14. 16). Das Interesse richtet sich auf Christi δύναμις καὶ παρουσία (2 Ptr. 1, 16). Wie er in der Gegenwart mächtig waltet, so wird er sich einst als Richter zeigen (Jak. 5, 8. 9). Seine eigentliche Offenbarung erscheint als etwas Zukünftiges (1. Ptr. 1, 7; 4, 13, anders 1, 20). — 3) Die triadische Formel wurde früher erwähnt s. S. 66. 4) Auch hinsichtlich des Erlösungswerkes Christi sind die Parallelen zu Paulus deutlich. Christus wirkt als Herr und Geist, aber auch als der Gekreuzigte auf die Seelen der Menschen ein (1. Ptr. 1, 18; 12, 24f. Apok. 12, 11) und er hat durch sein Leiden und Sterben den Menschen Sündenvergebung erworben und läßt sie durch seine Vertretung vor Gott dauernd über ihnen wirksam werden (1. Ptr. 3, 18. Apok. 5, 9. Hbr. 9, 12ff.; 7, 24. 27. 9, 12. 24; 2, 17).[1] Dabei legt der Hebräerbrief, seiner Gesamtten-

1) 1 Kor. 15, 3 überliefert die Formel: ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς. Diese Formel war ähnlich auch sonst üblich, s. 1. Ptr. 3, 18:

denz entsprechend, letzteren Gedanken unter dem Opfergesichtspunkt dar. 5) Der neue Lebensstand der Christen entsteht und besteht durch Gottes resp. des Geistes Wirken in der Seele. Durch den „himmlischen Ruf" oder das Wort, das bis in das Innerste der Seele hineindringt (Hbr. 4, 2. 12; 3, 1) werden wir erzeugt zu einer neuen Kreatur (Jak. 1, 18. 21. 1. Ptr. 1, 3. 23 ff.), wir gewinnen Teil an den Kräften des Geistes, und Gott wirkt in uns das Gute (Hbr. 6, 4; 13, 21). 6) Die psychologische Bestimmung des christlichen Seeleninhaltes ist ähnlich fein und vielseitig wie bei Paulus. Auch hier ist der Glaube Bezeichnung des subjektiven Christenstandes (Jak. 1, 3. 6. 8; 2, 1. 5. 1. Ptr. 1, 7 f. 9. 21; 5, 9. Hbr. 12, 7). Das Wesen des Glaubens läßt sich erkennen aus den ihn erläuternden oder ihm gleichgesetzten Begriffen. So steht er der *ἄνωθεν σοφία* nahe (Jak. 3, 13. 17 cf. 2, 18) oder der *ἐπίγνωσις* (2 Ptr. 1, 2. 3; 2, 20); oder er wird als *ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας* erklärt (1. Ptr. 1, 22 Hbr. 11, 8; 5, 9). Sodann aber ist er der Hoffnung naheverwandt (1. Ptr. 1, 21). Dies bringt besonders die an alttestamentlichen Beispielen gebildete Definition Hbr. 11, 1 zum Ausdruck, die geradezu den Glauben dem Hoffen gleichsetzt (vgl. etwa Röm. 8, 24). — 7) Es steht zu letzterem in Zusammenhang, daß die Erlösung oft als rein zukünftig angesehen wird (z. B. Hbr. 9, 15. 1. Ptr. 1, 4 f. 9. 13; 5, 10; 3, 7. Jak. 2, 5. 2. Ptr. 1, 4. 11).[1] — 8) So energisch zu guten Werken ermahnt wird, so wenig wird vergessen, daß Gott es ist, der in den Menschen das ihm Gefällige erschafft. Aber jede Beziehung zu Pauli Rechtfertigungslehre fehlt).[2] Man sagt vielmehr: *Ὁ ποιῶν δικαιοσύνην οὗτος δίκαιός ἐστιν* (1 Joh. 3, 7). *Ποιητὴς ἔργου οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται* (Jak. 1, 25). Vom *δίκαιος* gilt: *δικαιοσύνην ποιησάτω* (Apok. 22, 11). Gerade aus Genes. 15, 6, dem Beispiel Abrahams, wird geschlossen: *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* (Jak. 2, 24).[3] Formell sind diese Sätze mit der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht auszugleichen, sachlich stehen sie Paulus gar nicht so fern. Denn auch hier ist die Meinung die, daß uns um Christi willen die Sünden vergeben werden, und daß die gerechten Werke von Gottes Geist in uns gewirkt werden. — 9) Hin-

---

Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν cf Gal. 1, 4: *τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.*

1) Dieser Gesichtspunkt fehlt natürlich auch bei Paulus nicht, aber es ist doch vielleicht eine Differenz der Stimmung wahrzunehmen.

2) Hbr. 11, 6. 7 bietet nur einen ganz allgemeinen Anklang.

3) Ist der Jakobusbrief vorpaulinisch, so muß angenommen werden, daß es schon vor Paulus Gedanken über die Gerechtigkeit allein aus Glauben in der Christenheit gab, wider die sich Jakobus richtet. Diese Annahme ist aber um so denkbarer, als auch das Judentum eine זְכוּת־אֱמוּנָה kennt.

sichtlich der Kirche ist zu bemerken, daß alle Ehrenprädikate der alttestamentlichen Gemeinde jetzt auf die Christenheit angewandt werden (1. Ptr. 2, 5. 9. 17. Hbr. 12, 22). — 10) Die Dämonologie und Angelologie ist bei Paulus mindestens ebenso entfaltet, wie in den übrigen Schriften. — 11) Ebenso hat Paulus eine eingehende Eschatologie vorgetragen (s. 1. Kor. 15 und die Thessalonicherbriefe), die viele originelle Züge hat, aber sich im Prinzip von der üblichen nicht sonderlich unterschied. Der eschatologische Apparat ist durch die johanneische Apokalypse erheblich erweitert worden. Aber diese Erweiterungen hielten sich auf der Linie der jüdischen Tradition. Man erwartete von der Zukunft die Verwirklichung der durch Christus noch nicht erfüllten Züge der Messiologie und Eschatologie des Judentums.[1]) Oder anders ausgedrückt: die Unterweisung des Geistes über die Zukunft kleidete sich in die geläufigen Phantasiegebilde der Eschatologie, nicht ohne daß manches Inkommensurable an ihnen fortgeschmolzen wäre. — 12) Das Verhältnis Pauli zum Alten Testament ist ein zwiespältiges. Einerseits wird das Alte Testament, wie selbstverständlich, als Gottes untrügliches Wort und höchste Autorität behandelt,[2]) andrerseits ist das Gesetz der Buchstabe, der durch den Geist abzutun ist (2. Kor. 3, 6). Die außerpaulinische Literatur bezeugt ebenfalls die größte Hochschätzung des Alten Testamentes. An diesen Büchern spinnen sich die eigenen Gedanken an; auf sie zu achten ist heilige Pflicht (2. Ptr. 1, 19 cf. Röm. 15, 4), sind sie doch von Männern verfaßt, die *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι* redeten (2. Ptr. 1, 20 f. 2. Tim. 3, 16). Insbesondere wird im apologetischen Interesse für die Tatsachen der neutestamentlichen Geschichte nach alttestamentlichen Weissagungen gesucht, wobei mitunter recht wunderliche, wenn auch geistreiche Kombinationen zwischen Tatsache und Vorhersagung vollzogen werden, bes. bei Matthäus (z. B. 1, 23; 2, 5. 15. 17; 3, 3; 4, 14 ff. usw.) und im Hebräerbrief (4, 4 ff.; 6, 13 ff; 7, 4. 9 usw.).[3]) Diese Behandlungsweise lehrte einmal alles Neutestamentliche im Alten Testamente suchen und finden; das Buch, das man als heiliges aus der

1) Ähnlich ist die Betrachtung Pauli Röm. 11, 25 f. entstanden: Nach der Verheißung soll Israel errettet werden, in Wirklichkeit werden die Heiden jetzt errettet, also wird einst am Ende die Verheißung so in Erfüllung gehen, daß *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται.*

2) Die rabbinische exegetische Kunst, die Paulus mitunter zur Deutung des Alten Testamentes in seinem Sinn anwendet, ist kein Beweis wider, sondern für die höchste Schätzung des Alten Testamentes.

3) Man hat in dieser Zeit nicht Tatsachen um der Weissagungen willen produziert, sondern man hat mit einem nicht geringen Aufwand von Scharfsinn für überlieferte Tatsachen nach alttestamentlichen Analogien gesucht. Das zeigte das *ἵνα πληρωθῇ* in den ersten Kapiteln des Mt. sehr anschaulich.

Synagoge überkam, fand man voll von Christus und dem heiligen Geiste. Dann aber setzte dieselbe Betrachtungsweise auch das Alte tief unter das Neue Testament, jenes enthält nur Schatten und Vorbereitung, dieses Realität und Vollendung. Auf dieser Bahn bewegt sich der Hebräerbrief. Gilt die positive Schätzung des Alten Testaments mehr der Prophetie, so wird das Schattenhafte mehr an den Institutionen und Vorschriften des Gesetzes nachgewiesen. Aber theoretische Gedanken hierüber machte man sich noch nicht. Mit religiösem Takt behandeln die Autoren das Alte Testament bald als das heilige Buch der Christenheit, bald als Urkunde einer vor- und unterchristlichen Religion. Diese Doppelstellung ist ja bis heute in der Kirche herrschend.

Wir schließen damit diese Charakteristik des apostolischen Zeitalters. Paulus hat als Theologe eigenartige Gedanken gehabt, und es liegt fraglos das Zeugnis eines eigentümlichen Erlebens des Christentums als Religion in seinen Schriften vor. Aber dies gilt mehr von der Art der Auffassung als von den aufgefaßten und aufzufassenden Ideen und Idealen, Anschauungen und Tendenzen. Im wesentlichen scheinen die gleichen Lehren, Urteile, Institutionen und Stimmungen, die Paulus vertritt, auch gemeinchristlich gewesen zu sein.

20. Nur ein neutestamentlicher Autor, Johannes,[1] darf neben Paulus als Vertreter einer relativ eigenartigen Anschauung vom Christentum bezeichnet werden.[2]

Johannes hatte die Anfänge der neutestamentlichen Zeit erlebt und er stand an ihrem Ausgang. Er hatte Wacht gehalten an der Schwelle, als die neutestamentliche Zeit eintrat, und er stand noch dabei, als sich die Türen der altkatholischen Zeit öffneten. Der Jünger Jesu war noch ein Zeitgenosse von Männern wie Barnabas, Hermas und dem Verfasser des ersten Clemensbriefes.

Durch drei Züge ist die johanneische Gedankenwelt gekennzeichnet: den prophetischen, den kontemplativen und den praktisch-hierarchischen.

---

1) M. E. ist es immer noch — rein geschichtlich angesehen — am einfachsten und sichersten die unter dem Namen des Johannes im Neuen Testament vorliegenden Schriften auf den Apostel Johannes zurückzuführen. Dabei ist es sehr wohl möglich, daß andere Hände dem Apostel bei Abfassung seines Evangeliums zu Gebot gestanden haben. Für die folgende Darstellung vgl. meine Abhandlung „Zur Charakteristik des Apostels Joh." in „Aus Religion u. Gesch." I, 104 ff.

2) Man hüte sich davor, seine Abhängigkeit von Paulus zu übertreiben. Sehr viel davon, was in diesem Sinne gedeutet wird, ist gemeinchristlich. Man würde erstere These nicht so einseitig ausprägen, wenn man nicht — unter dem Eindruck des „Dogmas vom Neuen Testament" — bei derartigen Fragen das Zeugnis der apostolischen Väter zu ignorieren sich gewöhnt hätte.

In der Apokalyse liegen wirklich geschaute Visionen vor, die den Sieg Christi wider die großen Anläufe der Welt und des Teufels schildern. Aber Analogien zu diesen Visionen bietet die Literatur so reichlich dar, daß es als nicht unvernünftig erscheint, Teile der johanneischen Apokalypse auf jüdische Quellen zurückzuführen. Daß Johannes die Gedanken der Apokalyptik kannte, ist selbstverständlich; daß sie in seinem Greisenalter wieder auflebten, ist nicht unbegreiflich. Der Christus, den er erwartet hatte in äußerer Herrlichkeit, war gekommen als der Herr, aber der Herr der Seelen. Die Welt, die er hatte unterwerfen wollen, sie war noch nicht unterworfen, im Gegenteil sie verfolgte Christi Anhänger. Nun hat Christus aber von seiner Wiederkunft gesprochen. Bei dieser Wiederkunft wird er sein Werk vollenden, da werden dann die äußeren Hoffnungen und Erwartungen der Väter ganz in Erfüllung gehen. Das ist der Punkt, an den die alten Hoffnungen bei allen neutestamentlichen Autoren sich anschlossen. Angesichts des wachsenden Gegensatzes der Weltmacht und in der Überzeugung von dem Siege Christi hat Johannes seine Visionen empfangen.

21. Der andere Zug ist die Kontemplation. Das johanneische Evangelium wird schlecht charakterisiert durch das Wort „spekulativ". Nicht spekulativ ist seine Christusanschauung, sondern kontemplativ. Das johanneische Evangelium ist der große Versuch, zwischen dem Christus des religiösen Glaubens und dem Jesus der Geschichte eine Synthese zu gewinnen. Johannes hatte den geschichtlichen Menschen Jesu persönlich gekannt, und er hatte in andauerndem religiösen Verkehr mit Christus, dem himmlischen Geist gestanden. Beides war der Christenheit vertraut. Der gegenwärtige lebendige Geist-Christus im Himmel, dem die Anbetung der Gemeinde galt, und der sterbliche und leidende Mensch standen nebeneinander. Der Ton schien immer mehr auf ersteren fallen zu müssen. Schon Paulus hatte gemeint: „wenn wir auch Christus nach dem Fleisch gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr" (2. Kor. 5, 16). Jetzt hatte der griechische Geist sich der juden-christlichen Deutung der Christusperson (auf den Menschen Jesus kam der Geist in der Taufe) bemächtigt und eine theoretische Kombination versucht: Der himmlische Herr und der Mensch sind freilich zwei Prinzipien, die, weil ganz different, nur zeitweise miteinander verbunden gewesen sein können. Das war die Lehre des Kerinth,[1]) zu deren Widerlegung — nach dem

1) Die Lehre Kerinths ist durch Irenäus ziemlich genau überliefert (adv. haer. I, 26, 1. III, 11, 1; 16, 5f. cf. Hippolyt Refut. VII, 33. X, 21 Ps.-tertull. adv. haer. 3) Kerinth hatte ägyptische Bildung genossen und wirkte in Kleinasien. Seine Lehre ist folgende: der oberste Gott *(πρῶτος θεός, ἀρχή)* ist ver-

unverdächtigen Zeugnis des Irenäus — das johanneische Evangelium verfaßt ist. In dieser Trennung hat Johannes Antichristentum erblickt (1. Joh. 2, 22: ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; 4, 2. 3 cf. 1, 4. 15; 5, 1. 5. 2. Joh. 7). Ihr gegenüber hat er mit starkem Pathos die These ausgesprochen: der Logos ward Fleisch. Diese These ist paradox, und Johannes hat sich daher keineswegs streng an sie ge-

---

schieden von dem Weltschöpfer. Dieser kennt den obersten Gott nicht, er ist eine ἀγγελικὴ δύναμις. Jesus ist der Sohn Josephs und der Maria, der durch Weisheit und Gerechtigkeit sich vor den übrigen Menschen auszeichnete. Bei der Taufe stieg von dem obersten Gott der Christus in Gestalt einer Taube auf Jesus herab. Nun verkündigte er den unbekannten obersten Gott und tat Wunder. Jesus allein litt und erstand, der Christus war vorher in den Himmel zurückgeflogen, da er als pneumatisch leidensunfähig war. Es ist klar, daß hier zum erstenmal die Lehre von zwei Naturen oder Substanzen, aus denen Christus besteht, scharf formuliert wird (Iren. III, 16, 5: *ex altera et altera substantia dicentes eum factum*). Diese Lehre ist ihrem Ursprung nach judenchristlich (s. z. B. das Hebr.-Ev.). — Nun hat aber Irenäus (III, 11, 1) einige weitere Züge mitgeteilt, die er auf Kerinth und die Nikolaiten gemeinsam zurückführt und von Johannes widerlegt werden läßt. Ob diese Züge gerade Kerinth oder einer älteren gnostischen Gruppe angehören, ist relativ gleichgültig. Von höchster Bedeutung ist es dagegen, daß das johanneische Evangelium, nach Irenäus, sie voraussetzt. Nachdem die Trennung des höchsten Gottes und des Christus von Jesus angeführt ist, heißt es weiter: *et initium quidem esse Monogenem, Logon autem verum filium Unigeniti.* Demnach haben diese Leute die ἀρχή dem μονογενής gleichgesetzt und haben den Logos als Sohn des Eingeborenen gefaßt. Nach Iren. I, 8, 5 war es valentinianische Lehre, daß aus dem Vater die ἀρχή, Gott oder der μονογενής, aus diesem der λόγος hervorging. Es scheint doch wahrscheinlich, daß auch diese alten Gnostiker noch einen „Vater" hinter der ἀρχή angenommen haben. Ist dies aber altgnostische Lehre, dann ist klar, 1) daß die Stichwörter des Prologs des Evangeliums dem Johannes von seinen Gegnern suppeditiert sind. Daraus begreift sich auch, daß sie im Buch selbst keine Rolle spielen. 2) Aber weiter: der Gegensatz zu Kerinth resp. den Nikolaiten beschränkt sich nicht auf die Worte „das Wort ward Fleisch", sondern umfaßt auch die folgenden Worte: „und wir sahen seine Herrlichkeit, Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater" (Joh. 1, 14), und der Ausdruck V. 18 „der eingeborene Gott" (so ist sicher zu lesen) versteht sich aus diesem Gegensatz erst ganz. Johannes will also im Prolog seinen Gegern gegenüber von vornherein feststellen: der Logos war Jesus, denn er ist Fleich geworden, und der Logos selbst war der eingeborene Gott und Sohn des Vaters, nicht erst ein Sohn des Eingeborenen. — Die Frage übrigens, ob Johannes selbst Logos im Sinn von Wort oder Vernunft gebraucht habe, wird, trotz des erkannten Zusammenhangs, nach V. 18, Apok. 19, 13f.; Hebr. 1, 2; Ignat. Magn. 8, 2; 9, 2. Rom. 8, 2 zugunsten von „Wort" in der Weise des synagogalen מֵימְרָא zu entscheiden sein. Die alte Praedic. Petri hat Christus sowohl λόγος als νόμος genannt (bei Clem. Strom. I, 29, 182. II, 15, 68. Ecl. proph. 58). Vgl. noch die jüdische Lehre, daß durch die Thora die Welt geschaffen wird (Schlatter, Die Sprache und Heimat des 4. Ev. 1902, S. 14f.).

halten,[1]) aber sie drückt die innere Stellung des Johannes, die das Evangelium bezeugt, klar aus. Der Ertrag seines religiösen Lebens bestand darin, daß der Christus, dessen göttliche Kraft er erlebte, derselbe war mit dem Menschen, dessen Jünger und Freund er gewesen. In dem geschichtlichen Jesus war alles, was die Kirche an ihrem himmlischen Herrn erlebte, vorhanden gewesen. Das ist seine Überzeugung. Was Johannes in Wirklichkeit erst später aufgegangen war, das findet die Kontemplation schon in den früheren Worten und Werken Jesu. Was Johannes erzählt, ist wirkliche Geschichte, aber es ist Geschichte in religiöser Beleuchtung. So weit ist Johannes hierin gegangen, daß er die Redeweise, die er in dem religiösen Verkehr mit dem erhöhten Christus erworben, dem Menschen Jesus in den Mund legt. Die geschichtliche Schranke, die dem johanneischen Evangelium hierdurch gezogen wird, ist jedermann erkennbar.[2]) Darüber darf aber nicht übersehen werden das gewaltige geschichtliche Zeugnis für die geistige Größe Christi, das das Buch abgibt. So riesenhaft ist diese geschichtliche Gestalt gewesen, daß ein Augenzeuge alles, was man in fast zwei Menschenaltern unter dem Eindruck des Geistes Christi an religiösen Gedanken erlebt hatte, ruhig in Jesu geschichtlichen Worten unterbringen kann. Indem Johannes diese Betrachtungsweise wählte, hat er den geschichtlichen Christus der Kirche bewahrt, dadurch daß er ihn in seiner ganzen religiösen Wirkung und Bedeutung erfassen lehrte. Der Geist hat alle seine Offenbarungen von dem geschichtlichen Christus, oder — das hat schon Luther erkannt — es gibt keine Offenbarung, die über den geschichtlichen Christus hinausginge (Joh. 16, 13 ff.). Zugleich ist aber hierdurch das christologische Problem fixiert worden. Die beiden einzig möglichen Christologien sind in Kerinth und Johannes einander gegenübergetreten: die dialektisch-spekulative Trennung des Göttlichen und

1) Joh. 3, 34 f. (Christus redet Gottes Worte, weil Gott ihm den Geist ohne Maß gibt) entspricht der paulinischen oder auch der synoptischen Christologie. Die beiden Grundformen der urchristlichen Christologie (der himmlische Herr wurde Mensch, und der Mensch Jesus einte sich mit Gottes Geist) sind beide bei Joh. vertreten (vgl. noch die Idee von der Sendung des Sohnes), aber die Menschwerdungsidee prävaliert.

2) Wie viel positives geschichtliches Material es andrerseits bietet, ist bekannt. Man darf sich durch die richtige Erkenntnis seiner Tendenz das Auge hierfür nicht trüben lassen. Von hieraus ergibt sich die einfachste Lösung der „johanneischen Frage". Man kann so in dem Rahmen der geschichtlichen Überlieferung bleiben und doch der ganzen Differenz des Johannes zu den Synoptikern gerecht werden, ohne den Künsteleien zu verfallen, deren es bedarf, wenn man Johannes als bloßen Lehrdichter deuten will. Dabei muß man auch der Schranken eingedenk bleiben, die ihrer Entstehung nach (S. 61) der synoptischen Stoffauslese anhaftet.

des Menschlichen und die religiös-geschichtliche Anschauung des fleischgewordenen Wortes. Eine „Christologie“ gibt es erst seit diesen beiden Männern.

22. Zum dritten ist der letzte Apostel ein Kirchenmann gewesen. Er hat die überkommenen Vorstellungen knapp zusammenzufassen verstanden und er hat gegenüber der hereinbrechenden Häresie und Verweltlichung das Christentum als „Lehre“ (2. Joh. 9. 10) und „Gebot“ (1. Joh. 2, 7; 3, 23f. 2. Joh. 4) fixiert. Der Geist stand am Anfang als zweites Prinzip neben den festen Formen der kirchlichen Tradition. Paulus leitete an, den Geist vor allem in den Worten des Evangeliums zu suchen. Johannes lehrt das Werk des Geistes erblicken in der dauernden stetigen Gemeinschaft der Seele mit Gott. Die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn ist der Erfolg der Predigt (1. Joh. 1, 3). Andrerseits ist mit der Taufe — sie ist der Abschluß der Heilsverkündigung — der Geist im Menschen wirksam. Im Glauben an Christus und in der aktiven Liebe besteht die Lebensgemeinschaft mit Gott. Nun ist aber der Inhalt von Glaube und Liebe bestimmt durch das kirchliche „Gebot“. Dies Gebot lehrt Jesus als den Christus bekennen und werktätige Liebe üben (1. Joh. 3, 23; 2, 3; 3, 7. 10). Ein festes Gefüge von Glaubens- und Sittenlehren liegt vor — wir haben oben davon gehört, S. 66f. —, daran ist Glaube und Liebe zu bemessen. Johannes lehrt noch nicht, daß die Unterwerfung unter das Gebot den Christen macht, der Christ wird vielmehr was er ist durch die Salbung des Geistes; aber er ist der Überzeugung, daß jeder, der den Geist hat, innerlich mit dem Gebot übereinkommen wird. Diese Gedanken unterscheiden sich scharf von der altkatholischen Gesetzlichkeit, aber sie bieten doch — geschichtlich angesehen — einen Anknüpfungspunkt für sie dar.

Der Geist und die festen Formen der Überlieferung sind einander immer näher gekommen: der Geist kommt in diesen Formen und was er wirkt, bewegt sich in ihnen. Und der Geist bringt daher wesentlich nicht irgend welche „Gaben“, sondern die Gemeinschaft mit Gott, die im Glauben an seinen Sohn und in der Liebe gegen die Brüder sich erweist — eben den überlieferten Formen gemäß. — Dazu kommt ein etztes. Einst schied man die „heilige“ Christenheit oder das „Volk des Eigentums“ von der „Welt“. Jetzt geht der Riß durch die Christenheit selbst. „Die Welt vergeht mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit“. Aber auch die christlichen Häretiker tun diesen Willen nicht, sie gehorchen nicht dem „Gebot“, sie sind der Antichrist, vom Teufel und von der Welt. „Von uns sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht von uns“ (1. Joh. 2, 19). „Wer Gott erkennt, hört auf uns, wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daran

erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrtums" (ib. 4, 6). Die Idee von den zwei Reichen beginnt hier greifbar und konkret zu werden. Wer das „Gebot" hält gehört zum Gottesreich, wer von ihm abweicht ist Welt und Antichrist. So bahnt sich auch hierin ein Gedanke des Katholizismus bei Johannes an.

23. Diese Übersicht über die Ansätze der „Lehre" im Neuen Testament muß hier genügen. So kurz sie ist, so deutlich wird dem Leser geworden sein, daß das Christentum etwas Neues in die Welt gebracht hat, daß es einen weltgeschichtlichen Umschwung im Geist der Menschheit bedeutet. Die Stellung der Seele wird hier eine andere als sie im Heidentum oder Judentum war. Die Grundverhältnisse des neuen Baus sind überaus einfach, dadurch wird der Bau selbst jeder Seele zugänglich. Alles Streben und Sehnen, alles Finden und Nichtfinden der antiken Welt war wie eine Weissagung auf diese Religion, und sie selbst war die Verwirklichung der religiösen Tendenzen des Prophetismus. Der allmächtige Gott, der heiliger Liebeswille ist und der Herr der Geschichte, steht an der Spitze. Dem Willen dieses Gottes hat die Menschheit widerstrebt von Anfang an. Das ist ihr Verderben in Schuld und Elend. Da ist der Herr der Weltgeschichte in Christus in die Geschichte eingetreten und hat ein neues Verhältnis zwischen sich und der Welt hergestellt. Seine Herrschaft ist hinfort erlösende Herrschaft, indem er die Sünde vergibt und ein neues ewiges Leben in der Menschheit erschafft. Der Liebeswille ist seinem Wesen nach wirksamer schaffender Wille, nicht nur fordernder Wille. Der Geist-Christus ist dieser ein neues Gottesvolk schaffende Wille, sein Geist wirkt durch die einzelnen auf die einzelnen. Das Ziel dieses Wirkens ist ein Reich Gottes. Dies Reich ist darum auch das Strebeziel aller, in denen der Christuswille wirksam wird. Wer sich von diesem Willen ergreifen läßt, der glaubt und liebt, er lebt ein Leben der Gemeinschaft mit Gott. Aller Bedarf der Seele ist hier erfüllt. Sie wird frei von der Schuld, sie empfindet in ihrem innersten Wesen die Nähe des lebendigen Gottes und sie handelt aus dieser Gemeinschaft mit Gott hervor in dem Bewußtsein auch in allem Kleinen und Geringen Gott zu dienen, seine Sache zu fördern. Welche unendliche Fülle von Elementen ergab sich hier zur Bereicherung und Vertiefung der Seele, zur Reinigung und Anspannung aller ihrer Kräfte! Die persönlich religiösen und ethischen Mahnungen des Neuen Testaments geben eine Vorstellung von der Fruchtbarkeit dieser Gedanken.

Dies Neue war nicht ein System von Begriffen, die man wie ein Netz über die wirkliche Welt spannen mußte. Das Neue war wirksame bewegende geistige Kraft, die Allmacht und die Liebe des Herrn, der Geist ist oder des gegenwärtigen Christus. Das Neue war wunderbar.

Nun ist aber die geistige Wirkung dem Menschen nur verständlich, indem sie in Begriffe gefaßt wird. Die Begriffe, die dem Christentum zu Gebote standen, waren zunächst die der israelitischen Religion, nur in geringem Maße sind griechische Gedanken mit in Betracht gekommen. Und wo ein Geistiges in Begriffen an den Menschengeist herankommt, da erwacht das Streben die Begriffe in Zusammenhang zu bringen, ein Gedankensystem aus ihnen zu bilden. Man kann an Paulus und Johannes diesen Trieb studieren. Es ist ein wunderbares Schauspiel: das Ewige und Wunderbare in den geschichtlichen Begriffsformen der israelitischen Religion ausgedrückt und diese Begriffe wiederum zu einer neuen Einheit zusammengeschlossen, die nicht die der israelitischen Religion war! Das waren die ersten Reflexionen theologischer Art.

Aber es hat auch eine christliche Lehre gegeben vor und neben diesen theologischen Reflexionen. Derselbe Geist Christi, der die Menschen mit wunderbaren Gedanken, Kräften und Tendenzen erfüllte, trieb sie an zur Gewinnung und Erziehung der Menschen. Man konnte nicht wirken und lehren ohne einfache Begriffe von fester autoritativer Geltung, ohne eine Zusammenstellung der in Betracht kommenden Tatsachen, ohne Organisationen und Institutionen, ohne leitende und verantwortliche Personen. Sollte der Geist wirksam werden, so ergab sich dies alles mit innerer Notwendigkeit. Die Geistträger selbst haben es für notwendig befunden, aber einmal aufgestellt, war es etwas Festes auch für sie. So sind schon früh in der neutestamentlichen Zeit feste Formen der Lehre und regelmäßige Institutionen entstanden, so sind, wenn wir uns nicht geirrt haben, unsere Evangelien geschaffen worden; so endlich begreift sich das Aufkommen bestimmter kirchlicher Ämter schon in unserer Zeit.

Je gewaltiger die Kraft des Geistes Christi war, desto mehr mußte er immer wieder Neues hervorsprudeln, aber desto schneller mußte er auch feste geschichtliche Formen schaffen und annehmen. In der Wechselwirkung dieser beiden Elemente hat sich die Geschichte der apostolischen Zeit bewegt.[1]) Daher ist der Bau, den sie so überraschend schnell ausführte, doch ein solider Bau gewesen. Aber in dieser Wechselwirkung von göttlichem Geist und irdischer Form ist zugleich die Möglichkeit für mancherlei Ausprägungen und Deutungen sowie auch zu einer Bedrückung und Verstümmlung des Geistes gegeben. Das weist uns weiter auf die Dogmengeschichte hin.

1) Die Formel „Enthusiasmus" charakterisiert nach der einen Seite hin ganz zutreffend die älteste Christenheit. Aber sie ist keine erschöpfende Charakteristik. Man muß sich dem gegenüber gegenwärtig halten, wieviel Gegebenes, Formelhaftes, Konventionelles, Autoritatives für Lehre und Leben in der apostolischen Literatur neben den freien Geistäußerungen vorliegt.

Erstes Buch.

Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter.

§ 7. Die apostolischen Väter.

Ausgaben der Schriften der sog. apostolischen Väter: Patrum apostolicorum opera 3 voll. ed. Gebhardt, Harnack, Zahn, 1876, kleine Ausgabe 1877. Lightfoot, The apostolic Fathers (Ignatius 1885. Clemens 1890). Patres apostolici ed. Funk, 2 voll., 2. Aufl. 1901 (kleine Ausg. 1901 in Krügers Quellenschriften); diese Ausgabe enthält auch die Didache, die außerdem Harnack in Texte u. Unters. II (kleine Ausg. Leipzig 1886) edierte. Die Fragmente der Praedicatio Petri bei E. v. Dobschütz (Texte u. Unters. XI, 1893). Hinsichtlich der literargeschichtlichen Fragen ist zu verweisen auf Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur, 1893 und die Chronologie der altchristl. Lit., Bd. I, 1897, sowie auf G. Krüger, Geschichte der altchristl. Lit., 1895. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. I, 1902 und die Kirchengesch. von Möller-v. Schubert, außerdem die Monographien. — Für die DG. kommen außer den Dogmengeschichten von Harnack und Loofs besonders in Betracht: O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2. Aufl. 1902, Bd. II. Behm, Das christl. Gesetztum der ap. Väter in Ztschr. f. k. Wiss. u. Leben, 1886. R. Knopf, Das nachapost. Zeitalter, 1905. W. Wrede, Untersuchungen zum 1. Clem.-Brief, 1891. J. P. Bang, Studien zu Clem. Roman. in Stud. u. Krit. 1898, 431 ff. Th. Zahn, Der Hirte d. Hermas, 1868. A. Link, Christi Person und Werk im Hirten d. Herm., 1886. E. Hückstädt, Der Lehrbegriff d. Hirten, 1889. Th. Zahn, Ignatius v. Ant., 1874. E. v. d. Goltz, Ignat. v. Ant. als Christ u. Theologe in Texte u. Unters., XII, 1894. A. Harnack, Apostellehre in PRE. I³, 711 ff., Th. Zahn, Das älteste Kirchengebet und die älteste Predigt in Ztschr. f. Prot. und Kirche, 1876.

1. Die geläufig gewordenen Elemente zur Darstellung des Gottesgedankens, die das A. T. darbot, werden auch in unserem Schriftenkreise angewandt, ohne daß Neubildungen versucht würden. Es sind im wesentlichen zwei Begriffspaare, in denen sich der Gottesgedanke darstellt: Gott ist der Vater und er ist der König, und Gott ist allmächtig sowie barmherzig und gerecht. Diese Attribute der Gottheit werden dann anschaulich gemacht an dem Gedanken der Schöpfung und der Geschichtsleitung, sowie an der Erlösung und dem Gericht. Es sind die Gedanken der alttestamentlichen Propheten, die Jesus und Paulus aufgenommen haben. Sie konvergieren alle in dem einen Punkt, daß Gott der lebendige Gott ist, dessen Wesen im Wollen und Tun besteht.

2. Der feierliche Ton des 1. Clem. erklärt es, daß wir bei ihm die reichste Zusammenstellung der göttlichen Attribute finden. Stellen wir die Hauptgedanken zusammen. Gott ist allmächtig (*ὁ παντοκράτωρ θεός* 1. Clem. inscr.; 2, 3; 32, 4. Hermas S. V, 7, 4. Pol. inscr.; Mart. Pol. 14, 1. Did. 10, 3). Sein allmächtiger Wille (*παντοκρατορικὸν βούλημα* 1. Cl. 8, 5) waltet über der Welt und in der Welt, er wirkt alles und gestaltet alles, Schöpfung und Erlösung gehen auf ihn zurück. Dieser Wille ist das wirksame Prinzip alles Geschehens, aber er ist zugleich auch fordernder, gesetzgebender Wille.[1] — Genauer zeigt sich dies darin, daß Gott der Schöpfer der Welt und ihrer Ordnung ist, der himmlische König der Welt und der Herr aller.[2] Er wirkt die Gesetze der Natur und schreibt den Menschen Gesetze vor.[3] Als Schöpfer und Erlöser gebührt ihm Liebe und Dank von seiten der Menschen.[4] Dieser Herr der Welt ist nun auch der Vater. Einer-

---

1) *βούλησις* 1. Cl. 9, 1; 40, 3. *θέλημα* 1 Cl. 20, 4; 21, 4; 32, 3: *πάντες οὖν ἐδοξάσθησαν . . οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν . . . ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ* cf Polyk. 1, 3. — 34, 5: *ὑποτασσώμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ, θέλημα* schlechthin ist Gottes Wille Ign. Rom. 1, 1. Sm. 11, 1. Pol. 8, 1; *βούλημα* cf Pol. 2, 2. 1. Cl. 23, 5; 33, 3; 49, 6; 56, 1, 2; 61, 1, *θέλειν* 36, 2; 27, 5: *ὅτε θέλει καὶ ὡς θέλει, ποιήσει πάντα καὶ οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ.* Ign. Rom. inscr.: *τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἅ ἐστιν.*

2) 1. Clem. 20, 11: *ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων*, ebenso 33, 2. 8, 2: *ὁ δεσπότης τῶν ἁπάντων* cf 24, 1; 40, 1; 59, 4; 52, 1. — 61, 2: *δεσπότης ἐπουράνιος βασιλεὺς τῶν αἰώνων.* S. noch 7, 3; 38, 3; 60, 1; 19, 2; 35, 3. Die „Schöpfung aus nichts" hat Hermas nach 2. Makk. 7, 28 gelehrt, sie ist durch seine Autorität Kirchenlehre geworden, s. M. I, 1: *πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι,* cf Funk z. d. St. u. V. I, 1, 6. 2. Cl. 1, 8.

3) 1. Cl. 20, 1 ff.; 40, 1: *πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν.* Herm. S. I, 6 f.

4) Barn. 3, 6; 19, 2: *ἀγαπήσεις τὸν ποιήσαντά σε, φοβηθήσῃ τόν σε πλάσαντα δοξάσεις τόν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου.*

seits wird dies auf seine Güte gegen die Menschen in biblischer Weise gedeutet, andrerseits nach dem philosophischen Sprachgebrauch auf die Schöpfung bezogen.[1] Die Hauptsache ist aber, daß der allmächtige Königswille Gottes als Liebeswille verstanden wird. Der Allumfassende, der von nichts umfaßt ist (Herm. M. I), der keines Dinges bedarf (1. Cl. 52, 1), Allmächtige (1. Cl. 20, 1 ff.), Allgegenwärtige (28, 4. 2), Allwissende (21, 3; 59, 2; 64, 1. Herm. M. IV, 3, 4. Pol. 7, 2) ist auch barmherzig (1. Cl. 50, 2) und der Helfer in jeder Not (59, 3. 4), sein Tun ist Wohltun (21, 1; 19, 2), und seine Wohltaten für uns waren fertig, ehe wir geboren wurden (38, 3). So ist auch der Sünder von Gottes Erbarmen umgeben (z. B. Herm. V. II, 2, 8; I, 3, 2. S. VIII, 11, 1. M. IV, 3, 5; IX, 2), seine Liebe vergibt die Sünden (1. Cl. 50, 5). Das Einzelne kann sich uns erst später ergeben. Aber der Liebe steht zur Seite die Treue Gottes in seinen Verheißungen und die Gerechtigkeit in seinen Gerichten (1. Cl. 27, 1;[2] 60, 1). Schon jetzt ergehen diese über die Sünder (Herm. S. VI, 3, 6), bis das künftige Gericht eintritt (Herm. V. III, 9, 5).

Es ist ein schlichter kräftiger Gottesglaube, der aus diesen Erörterungen hervorleuchtet. Der allwaltende Herr und Vater, der die Welt erschaffen hat und die Menschen leitet in Liebe und Gnade, und der seinen Willen kundtut und die Übertretung in Gerechtigkeit straft — das sind die Hauptzüge in diesem Glauben. Noch hat man das Wirken Gottes nicht wieder auf den gesetzgebenden imperativischen Willen beschränkt, sondern man weiß, daß im ganzen Leben der Fromme den allgegenwärtigen wirksamen Gotteswillen empfindet. Oder: nicht bloß in der Vergangenheit hat Gott gewirkt und wird in der Zukunft wieder wirken, nämlich Lohn und Strafe geben, sondern in der Gegenwart wirkt er. Aus diesem Glauben wächst der Optimismus hervor, der trotz aller Sünden und Übel doch in allem, was ist, ein Mittel zur Verwirklichung des Höchsten erblickt. Gott hat die Welt „erschaffen und ihr Mehrung und Wachstum verliehen um der heiligen Kirche willen“ (Herm. V. I, 1, 6; II, 4, 1).[3]

---

1) 1. Cl. 23, 1: *εὐεργετικὸς πατήρ.* 29, 1: *ἐπιεικὴς καὶ εὔσπλαγχνος πατήρ.* 56, 16: *πατὴρ γὰρ ἀγαθὸς ὢν παιδεύει εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ἡμᾶς διὰ τῆς ὁσίας παιδείας αὐτοῦ.* Dagegen 35, 3: *ὁ δημιουργὸς καὶ πατήρ.* 19, 2: *ὁ πατὴρ καὶ κτιστὴς τῶν ἁπάντων.*

2) *πιστὸς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις, δίκαιος ἐν τοῖς κρίμασι.*

3) Hermas sagt aber auch nur, die Welt sei um des Menschen willen erschaffen (M XII, 4, 2). Dies ist ein stoischer Gedanke, während die oben im Text angeführte Ansicht jüdischer Herkunft ist, z. B. Assumpt. Mos. 1, 12: *creavit enim orbem terrarum propter plebem suam.* Apoc. Baruch 15, 7. 4. Esr. 6, 55. 59; 7, 11. Vgl. Seeberg, Aristides (Zahns Forsch. IV) S. 221 f.

Die Einheit Gottes schärft Hermas besonders ein (M. I), das war ein Erbstück der jüdischen Missionspredigt. Gelegentlich versuchte man aber auch schon das Wesen Gottes in den Abstraktionen der griechischen Philosophie auszudrücken. Auch darin folgte man jüdischen Vorläufern. Die Absicht, die solche Versuche leitete, war eine sehr einleuchtende; es sollte gegenüber den welthaften und weltlichen Göttern des Heidentums der christliche Gott auf diesem Wege als nicht Welt oder Teil der Welt erwiesen werden. Man wollte, modern ausgedrückt, die „Absolutheit“ Gottes zum Ausdruck bringen. [1]) Ehe wir nun weiter auf die trinitarischen Formeln eingehen, empfiehlt es sich die Christologie unserer Zeit genauer zu betrachten.

3. Hinsichtlich der Christologie läßt sich im allgemeinen Übereinstimmung feststellen. Es handelt sich dabei um fünf Punkte: 1) der Christus der Gegenwart ist der himmlische „Herr“ und „Gott“; 2) er ist in demselben Zustand der Macht und Herrlichkeit präexistent gewesen; 3) er ist Mensch geworden, indem er wirklich „Fleisch annahm“, litt und starb; 4) er ist von Gott aus dem Tode erweckt worden, und 5) er kommt sichtbar wieder zum Gericht. — Aber innerhalb dieses Gemeinsamen sind mancherlei Abweichungen vorhanden. Wir tun bei der genaueren Besprechung gut, von der gegenwärtigen Stellung und Bedeutung Christi auszugehen.

4. Der Christ hat in der Gegenwart an Christus „Gott“ und „unseren Gott“, das sagt Ignatius immer wieder in klaren Worten (Sm. 1, 1; 10, 1. Rom. inscr.; 3, 3. Trall. 7, 1. Pol. 8, 3. Magn. 15), es fehlt nicht an neutestamentlichen Parallelen hierzu (oben S. 71). Und wie „Anrufer des Namens unseres Herrn Jesu Christi“ der älteste Christenname ist (1. Kor. 1, 2), so hob der Heide Plinius diesen Zug als besonders charakteristisch für die Christen dem Kaiser gegenüber hervor. [2]) Ebenso beginnt die älteste Homilie damit einzuschärfen, man müsse von Christus wie von Gott denken. Und sie hebt das praktische Motiv zu dieser Stellung hervor mit den Worten: „Denn wenn wir nur gering von ihm denken, hoffen wir auch nur Geringes zu empfangen.“ [3])

---

1) S. Praedicatio Petri bei Clem. Al. Strom. VI, 5: *γινώσκετε οὖν, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων. — Ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὅν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀένναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.* Vgl. Aristid. Apol. 1, 1 f. 4 ff. Ansätze schon bei 1. Cl. 51, 1: *ἀπροσδεής*, Herm. M. I, 1: *πάντα χωρῶν μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.*

2) Plin. ep. X, 96: *carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem.* Vgl. Commodian carm. apol. 832: *quasi deum eum* (Nero) *putabunt.*

3) 2. Cl. 1, 1. 2: *ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ*

Die Größe der Wohltat Christi nötigte dazu ihn als Gott zu denken. Der, der unser „unauflösliches Leben“ ist, der aller Herzen nahe ist, der uns einst richtet, ist Gott. Herztöne des christlichen Empfindens, die nie verstummen werden, klingen in diesen Urteilen uns entgegen. In demselben Sinn wie die Bezeichnung „Gott“ ist in der Regel auch der „Sohn Gottes“ gemeint, nur Ignatius braucht diesen Begriff noch in der alten historischen Prägung (Sm. 1, 1. Magn. 8, 2). Aber er, wie Barnabas stellen den „Gottessohn“ auch in Gegensatz zum „Menschensohn“.[1]) Der „Sohn Gottes“ ist nicht Davids Sohn, wie die Juden meinen, sondern, nach Matth. 22, 42 ff., der Herr Davids (Barn. 12, 10); der „Gott Davids“ (Did. 10, 6)[2]). Wie der Gottesname *κύριος* im N. T. auf Christus übertragen worden ist, so dann auch die jüdische Gottesbezeichnung „der Name“, *τὸ ὄνομα.*[3]) Geradeso wie der „Name“ *κατ᾽ ἐξοχήν* für den Juden Gottes Wesen und Gegenwart bezeichnete, so redet der Christ von dem *ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος* und denkt dabei an Christi Wort (Herm. V. III. 3, 5).

5. Aber in welchem Verhältnis steht der Gott Christus zu Gott? Sehe ich recht, so sind hier zwei Vorstellungen zu unterscheiden: Christus ist in Gott, und Christus ist neben Gott. — Jetzt ist Christus „im Vater“ und wird gerade dadurch allen kund.[4]) Er kam vom Vater und ging zu ihm, in dem er jetzt ist.[5]) Diese Einheit

---

τῆς σωτηρίας ἡμῶν· ἐν τῷ γὰρ φρονεῖν ἡμᾶς μικρὰ περὶ αὐτοῦ μικρὰ καὶ ἐλπίζομεν λαβεῖν· καὶ οἱ ἀκούοντες ὡς περὶ μικρῶν ἁμαρτάνουσιν, καὶ ἡμεῖς ἁμαρτάνομεν οὐκ εἰδότες, πόθεν ἐκλήθημεν καὶ ὑπὸ τίνος καὶ εἰς ὃν τόπον καὶ ὅσα ὑπέμεινεν Ἰησοῦς Χριστὸς παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν. Cf 13, 4: *λέγει ὁ θεός,* es folgt Luk. 6, 32. Nicht gehört 12, 1 hierher cf 12, 6; 17, 4.

1) Eph. 20, 2: *τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ.* Barn. 12, 10: *οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλά υἱὸς νοῦ θεοῦ.* Der Begriff „Menschensohn“ hat seinen geschichtlichen Sinn in unserer Zeit verloren, ebenso in der Regel „Gottessohn“, s. aber Ignat.

2) *Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ,* der Text ist aufrecht zu erhalten nach der Parallele bei Barn.

3) Ignat. Eph. 3, 1. 7, 1. Philad. 10, 1. Herm. V III, 3, 5. IV, 2, 4. S IX, 12, 4; 14, 5; 28, 3. 2. Cl. 13, 1. 4. So schon im Neuen Testament Act 5, 41. 3. Joh. 7. Jak. 5, 17, wo *τοῦ κυρίου* nach *ὀνόματι* zu streichen und letzteres mit *προσευξάσθωσαν* zu verbinden ist. — Vgl. dazu z. B. Lev. 24, 11. Deut. 28, 58. Jubil. 36, 7: der „gelobte, geehrte, große, glänzende, wunderbare und mächtige Name, der Himmel und Erde und alles zusammen gemacht hat“. Mischn. Joma 3, 7, die samarit. Gottesbezeichnung שׁימא für יהוה; s. auch Bousset, Relig. d. Judent. S. 343 f.

4) Ignat. Rom. 3, 3: *οὐδὲν φαινόμενον καλόν· ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ιγσοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται.*

5) Ignat. Magn. 7, 2: *τὸν ἀφ᾽ ἑνὸς πατρὸς προσελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα* cf. 1, 2.

schließt aber den persönlichen Unterschied nicht aus; wie die Gemeinde mit Christus zur Einheit vermischt ist, so Christus mit dem Vater (Ignat. Eph. 5, 1), vereinigt mit dem Vater tat er nichts ohne ihn, wie die Gemeinde nichts ohne den Bischof tun soll (Magn. 7, 1). Und so ist es auch in der Gegenwart: der Wille des Vaters verwirklicht sich in der Liebe Christi zu der Gemeinde.[1]) Nicht anders als von diesem Gesichtspunkt der Einheit Gottes und Christi sind auch solche Stellen zu verstehen, in denen Gott und Christus gemeinsam als Spender geistlicher Güter (Pol. inscr. u. 12, 2)[2]) oder als gemeinsamer Gegenstand der Liebe der Christen (ib. 3, 3) bezeichnet werden. Vor allem aber ist diese Vorstellung maßgebend in dem Gedanken, daß Christus Geist oder heiliger Geist in seinem Wesen ist, denn der Geist ist Gott und göttlich (s. unten). Christus als Geist ist in dem Vater und desselben Wesens mit ihm. Es ist die Anschauung des Paulus und Johannes von dem erhöhten Christus (oben S. 71. 83), die mit alle dem ausgesprochen ist. Und wenn Christus das „Scepter der Majestät Gottes" genannt wird (1. Cl. 16, 2), so wird auch dies ihn nur als göttlichen Geist, in dem Gott seine Herrschaft ausübt, bezeichnen.

Aber diese Gedanken dürfen natürlich nicht im Sinn des Athanasius interpretiert werden. Theoretische Erwägungen sind dieser Zeit noch fern. Mit der praktischen Erfahrung von der Gottheit Christi ist naturgemäß gegeben seine Einheit mit Gott. Doch ist ebenso der andere Gedanke vertreten, daß der Sohn mit dem Vater und neben ihm Gott ist. Alle die überkommenen Gedanken von der Sendung des Sohnes, von seiner Rückkehr zum Vater sowie die Anschauung des geschichtlichen Lebens Jesu wiesen ja in diese Richtung. Hier sind besonders die Vorstellungen des Hermasbuches lehrreich, zumal sich in ihnen bereits ankündigt, wie die schärfere Trennung des erhöhten Christus vom Vater zu subordinatianischen Gedanken führt. In mancherlei Bildern sieht der Ekstatiker Hermas Christus. Er ist der uralte Fels, auf dem der Turm der Kirche gebaut ist und das neue Tor, das in den Turm führt (S. IX, 12, 1 ff.), er ist „der Sohn Gottes", der von den Aposteln

---

1) Ign. Rom. inscr.: *τῇ ἠλεημένῃ ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ ἠγαπημένῃ καὶ πεφωτισμένῃ ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἅ ἐστιν, κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.* — Dabei ist nach Magn. 13, 2 (*ὑποτάγητε . . . ὡς Ἰησ. Χρ. τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα*), der Gehorsam Christi nur auf sein menschliches Wesen bezogen, indessen ist *κατὰ σάρκα* textkritisch nicht sicher.

2) 12, 2: *deus autem et pater domini nostri Jesu Christi et ipse sempiternus pontifex, dei filius aedificet vos in fide et veritate.* Für *dei filius* las das Original nur *θεός* s. Zahn z. d. St.

verkündigt wird (S. IX, 17, 1), und der Sohn Gottes ist selbst das göttliche Gesetz, das der ganzen Welt gepredigt wird (S. VIII, 3, 2).[1] Christus ist Geist (S. V, 2, 5. 6. IX, 1, 1 vgl. unten). Alles das weist wie auf die Präexistenz, so auch auf die göttliche Art Christi hin. Nun ist aber ein weiterer Zug zu beobachten. Ein hoher und herrlicher Mann, „der Herr des ganzen Turmes“, prüft die einzelnen Steine, die in den Turm der Kirche gebaut sind, die unbrauchbaren läßt er herausnehmen und befiehlt dem Hirten d. h. dem Bußengel einen Teil von ihnen zu reinigen, das Urteil über sie sich vorbehaltend (S. IX, 6; 7, 1. 2; 18, 4). Dieser hohe Mann ist der Sohn Gottes (ib. 12, 8). Es ist nun merkwürdig, daß in dem 8. Gleichnis, in dem die Zweige eines großen Weidenbaums an die Menschen verteilt werden, ein „sehr hoher Engel“ die Zweige abhaut und darreicht und später prüft, was bei den einzelnen aus ihnen geworden ist, und dem Bußengel seine Befehle gibt, auch hier steht ihm das Urteil zu (S. VIII, 1; 2, 5). Dieser Engel übt also ganz die gleichen Funktionen aus wie der Gottessohn im 9. Gleichnis. Er wird aber freilich von ihm unterschieden, da die ausgeteilten Weidenzweige der Gottessohn oder das Gesetz sein sollen, der Engel aber ausdrücklich Michael genannt wird (S. VIII, 3, 2). Aber der Unterschied ist nicht durchschlagend, denn wie im 9. Gleichnis der Fels und die Tür, aber auch der prüfende Mann Christum darstellen, so könnte auch hier der Baum wie der Engel Christus sein, dann wäre aber der Gottessohn der Erzengel Michael. Andrerseits steht (S. V, 6, 4) neben den *ἄγγελοι ἔνδοξοι* der Sohn. Dazu kommt noch, daß die Engel, auch die obersten, erschaffen sind (V. III, 4, 2. S. V, 5, 3), während der Gottessohn vor aller Kreatur vorhanden, ihr Schöpfer und präexistent ist (S. IX, 12, 2; V, 6, 5). Man hat darauf verwiesen, daß bei Hermas, entgegen der sonstigen Zählung von sieben Erzengeln (z. B. Apok. 1, 4; 8, 2. Tob. 12, 15), nur sechs vorkommen (V. III, 1, 6; 4, 2), der siebente sei eben Michael. Dies Argument aber verfängt nicht, da auch das Judentum neben der Siebenzahl die Sechszahl von Erzengeln annimmt (z. B. Hen. 20). — Nun wird aber Hermas dem Bußengel von dem *σεμνότατος ἄγγελος* zugewiesen (V. V, 2 cf. S. V, 5. X, 1, 1) und von diesem werden auch die Sünder gerechtgesprochen (*ἐδικαιώθησαν* M. V, 1, 7). Er ist es auch, der die Men-

1) *Ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.* Der Gedanke ist einfach: Christus ist die Offenbarung Gottes an die Menschheit, wie er sonst auch „Logos“ genannt wird (s. oben S. 82), vgl. Praed. Petr. (bei Clem. Al. Ecl. proph. 58, Strom I, 29. II, 15, 68): *ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν.* Christus als *καινὸς* (oder *αἰώνιος*) *νόμος καὶ καινὴ διαθήκη* auch bei Justin. Dial. 43. 51. 118. s. noch Hippol. WW. II, 267.

schen innerlich kräftigt (S. V, 4, 4), über ihr Geschick verfügt (S. VII, 1), oder auch durch ihr Tun erbittert wird (ib. 2. 3).[1]

Soviel scheint nach dem dargelegten Tatbestand klar zu sein, daß zwischen dem „ehrwürdigen Engel“ und Michael ein Unterschied nicht zu machen ist.[2] Aber ebenso scheint mir die Sachlage in S. VIII und IX so verwandt zu sein, daß Michael und der Gottessohn dieselbe Person bezeichnen müssen. Dann hat Hermas, von dem Bedürfnis geleitet Christus als Person anschaulich zu machen, ihn als ein hohes Geistwesen oder als Engel geschaut. Man darf hierüber freilich die anderen Aussagen nicht vergessen, nach denen Christus präexistent und über die Engel erhaben ist. Dieser „Engel“ ist eben mehr als ein Engel oder auch ein Erzengel, er ist der Gottessohn, der aber als Engelwesen vorgestellt wird. Zum Verständnis muß an die immer größer werdende Bedeutung der Engel, besonders des Michael, im Judentum erinnert werden. Wie ein himmlischer Senat umgeben sie Gott (cf. Herm. S. V, 2, 6), Michael schützt und leitet das Volk Israel (Dan. 10, 13. 21; 12, 1), er ist der himmlische Hohepriester, „der barmherzige langmütige Michael“ (Hen. 40, 9), der „Fürst Zions“.[3] Aus diesem Vorstellungskreise heraus wird man es bei dem durch und durch jüdisch denkenden Hermas[4] zu erklären haben, daß, indem die Kirche an die Stelle Israels tritt, Christus als der Engel der Kirche Michael wurde, und doch dabei die überkommene christliche Vorstellung von seinem göttlichen Wesen erhalten blieb.[5] — Im übrigen muß noch bemerkt werden, daß über die Christologie des Hermas zurzeit keineswegs Einheit vorhanden ist. Die einen fassen sie in der dargelegten Weise auf, die anderen wollen hier wie überhaupt Hermas in mehr orthodoxem Sinn interpretieren.[6] — Täuschen wir uns nicht, so war in unserer Zeit die prak-

1) Er heißt S. VII ὁ ἔνδοξος ἄγγελος, S. V ὁ ἅγιος ἄγγελος.

2) Funk (Patr. ap. I., CXLIIf.) bestreitet das, weil S. VIII dem Hermas erklärt werden muß, daß der Engel Michael ist, während er den Engel S. X sofort erkennt, allein er hat ihn ja inzwischen kennen gelernt.

3) Vgl. Bousset, Rel d. Judent. S. 321. Weber, Altsyn. pal. Theol. S. 165. 171.

4) Z. B. die Vorstellung „dem Engel übergeben werden“ vgl. Weber a. a. O. S. 166. Eine weitere Parallele bietet die griech. Baruchapokal. 11.: „und es kam Michael, und der Engel, der mir beigegeben, ging ihm entgegen und kniete vor ihm nieder“ etc.

5) Noch einfacher erklärte sich die Sache, wenn man eine literarische jüdische Grundlage bei Hermas annehmen will.

6) Für ersteres besonders Lipsius Ztschr. f. wiss. Th. 1865, 277 ff., 1869, 273 ff., Harnack im Komm. zu den betr. Stellen, Hückstädt; für letzteres bes. Zahn, der Hirte d. Herm. S. 142 ff. Funk, Link, Bardenhewer (Patrologie S. 56 f.) lassen den „ehrwürdigen Engel“ Christum bezeichnen, nicht aber Michael. Weiteres s. unten.

tische Überzeugung von Christi göttlichem Wesen herrschend. Man konnte dabei mehr an die Einheit mit dem Vater denken oder mehr die Persondifferenz betonen, in letzterem Fall lagen Annäherungen an den Engelfürsten oder auch den heil. Geist (s. unten) nahe.[1]

5. Wir kommen zum zweiten zu der Präexistenz Christi. Sie ist allgemein anerkannt. Christus hat im A. T. geredet (1. Cl. 22, 1), Gott hat ihn in die Welt gesandt (ib. 42, 1 cf. 16, 2). Vor der Welt war er bei dem Vater (Ign. Magn. 6, 1), der Unsichtbare wurde um unsertwillen sichtbar (Ign. Pol. 3, 2). Er ist von Anfang an Herr der Welt und schon Gen. 1, 26 hat Gott zu ihm gesprochen (Barn. 5, 5). Vor der Schöpfung ist er, und durch ihn wurde die Welt geschaffen (Herm. S. IX, 12, 1 ff.;[2] 14, 5; V, 6, 5). Das bedarf keiner weiteren Erörterung, denn es liegt in der Natur der Sache, daß der, den man als Herrn und Gott benannte und anrief, der himmlischen Welt angehörte, daß er ewig vor dieser Welt, bei deren Schöpfung er tätig war, existierte.

Dieses göttliche präexistente Sein Christi kam auch zum Ausdruck durch den Gedanken, daß er Geist war, bevor er Fleisch wurde. Diese Vorstellung war in der älteren Zeit überaus häufig,[3] und sie lag ja nahe, wenn man das Sein aussprechen wollte, das Christus innehat im Gegensatz zu seiner Existenz im Fleisch (vgl. 1. Cl. 32, 2). *Ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν* (2. Cl. 9, 5). Der sog. zweite Clemensbrief hat diesen Gedanken in einer sehr wunderlichen Betrachtung ausgesponnen. Er meint, daß auch die Kirche pneumatisch und präexistent war „wie auch unser Jesus“ vor seiner Erscheinung. Das wird aus Gen. 1, 27 (Gott schuf den Menschen als Mann und Weib) erwiesen. „Das Männliche ist der Christus, das Weibliche die Kirche.“ Nun ist aber diese pneumatische Kirche offenbar geworden

---

1) Als Engel wurden der „Sohn Gottes“ wie der heilige Geist auch in dem Helkesaibuch dargestellt: *καὶ τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα* (Hippol. Refut. IX, 13). Auch an den judenchristlichen Adam-Christus kann hier erinnert werden.

2) S. IX, 12, 2: *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ.*

3) Vgl. Aristid. Ap. 2, 6: *οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται <καὶ λέγεται> ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβάς. Ἐν πνεύματι ἁγ.* ist wiederzugeben durch „als heiliger Geist“ cf. 1. Ptr. 3, 19. 1. Kor. 2, 7. 2. Makk. 4, 30. — Tatian Orat. 7 init. Theophil. ad Autol. II, 10. Iren. adv. haer. V, 1, 10. Kallist bei Hippol. Refut. IX, 12, Hippolyt. c. Noet. 4. 16, Tertull. Apol. 21, adv. Prax. 8. 26, de orat. 1, Cyprian, quod idola non sint 11, Ps.-cypr. de montibus Sina et Sion 4. 13. Lactanz Institut. IV, 12, 1; 6, 1. Weitere Stellen in meinem Komm. zu Aristid. 2, 6 p. 300.

in dem Fleisch Christi, uns kundtuend, daß, wenn jemand von uns sie in dem Fleische bewahrt und nicht verdirbt, er sie empfangen wird in dem heil. Geiste, denn dies Fleisch ist das Abbild (ἀντίτυπος) des Geistes . . . . Wenn wir aber sagen, daß das Fleisch die Kirche, und der Geist Christus ist, so frevelte der an der Kirche, der an diesem Fleisch frevelte. Ein solcher nun wird nicht Teil erlangen an dem Geist, der Christus ist" (2. Cl. 14, 2 –4). Nach dieser Stelle ist also 1) Christus ebenso wie die Kirche ein präexistenter, aber von Gott geschaffener himmlischer Geist;[1]) 2) nicht nur Christus, sondern auch die pneumatische Kirche im Fleisch Christi erschienen; 3) der Geist überhaupt Christus.[2]) Christus war sonach ein präexistenter Geist oder auch der Geist,[3]) ehe er im Fleisch erschien.

---

1) Die pneumatische Kirche neben Christus (14, 2) und dem Vater (14, 1) kann natürlich nur der heil. Geist sein. Die Vorstellung des Verf. ist ungefähr die gleiche, wie sie Helkesai hat (S. 95 Anm. 1).

2) Das würde mit 2. Kor. 3, 17 stimmen, aber Kirche und Christus als pneumatische waren doch beide unterschieden.

3) Es ist mir in hohem Grade fraglich, ob man sich bei dem überlieferten Text der Stelle beruhigen kann, er führt auf den Widersinn, daß derselbe Autor in einem Atem erklärt: Christus und die Kirche resp. der Geist sind verschieden voneinander und der Geist ist Christus, man kann eines wie das andere behaupten, aber man kann das nicht zusammen tun. Sehe ich recht, so ist unsere Stelle schon sehr früh systematisch durchkorrigiert worden. Der Verf. wird ursprünglich folgendes ausgeführt haben: die Kirche ist die *σύζυγος* oder *σύμβιος* Christi, Geist wie er, und wie er im Fleisch offenbart, wer sich also gegen dieses Fleisch vergeht, vergeht sich wieder die Kirche und erlangt nicht den Geist, der das Wesen der Kirche ausmacht. Hieran wird man Anstoß genommen haben, weil 1) die Syzygie Christus-Kirche gnostisch klang, 2) die Fleischwerdung des heil. Geistes ungewohnt war und unverständlich erschien. Man korrigierte, indem man das Fleisch zum „Fleisch Christi" machte, und dann demgemäß den Geist als Christus erklären mußte. So ist der gegenwärtige, in sich widerspruchsvolle Text entstanden. Den alten Text gewinnt man durch folgende Änderungen: 1) § 2 für *ἐκκλ. σῶμά ἐστιν Χριστοῦ* hieß es: *σύζυγος* etc., nur dazu stimmt das begründende Zitat Gen. 1, 27 und die Erläuterung Christi als des Männlichen, der Kirche als des Weiblichen. 2) § 3: die Kirche wurde offenbart *ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ*, hier ist *Χριστοῦ* zu streichen, dazu stimmen die folgenden Worte auf das beste: wer sie im Fleisch bewahrt, wird sie im heil. Geist empfangen, während dieser Gedanke, wenn man *Χριστοῦ* liest, nahezu sinnlos wird. 3) § 4: *Εἰ δὲ λέγομεν εἶναι, τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν [καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν], ἄρα οὖν ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὕβρισεν τὴν ἐκκλησίαν· ὁ τοιοῦτος οὖν οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος [ὅ ἐστιν ὁ Χριστός].* Die von mir eingeklammerten Worte sind Zusatz; dieser war notwendig wegen der Änderung in § 3, hatte man das Fleisch als Fleisch Christi bestimmt, so war der Geist Christus, dies mußte dann auch gesagt werden. Der folgende § 5 stimmt auf das beste zu dem emendierten Text: Unsterblichkeit und Leben vermag dies Fleisch zu erlangen, wenn sich der heil.

Dieselbe Vorstellung begegnet uns auch im Hermasbuch. Es handelt sich besonders um das Verständnis des 5. Gleichnisses. Ein Herr übergibt seinem Knecht einen Weingarten, damit er ihn während der Abwesenheit des Herrn einzäune; der Knecht aber tut noch mehr, indem er den Garten auch umgräbt und vom Unkraut reinigt. Der heimgekehrte Herr freut sich darüber, er ruft „seinen geliebten Sohn“ und seine Freunde und Ratgeber. Er beschließt unter Zustimmung des „Sohnes“, daß „der Knecht Miterbe werde dem Sohn“. Bei einem Mahl sendet der Herr dem Knecht Speisen hinaus, von denen dieser seinen Mitknechten austeilt. Daraufhin wird der Beschluß ihn zum Miterben des Sohnes zu machen bestätigt (S. V, 2, 2 – 11). Das Gleichnis wird darauf gedeutet: der Herr ist Gott der Schöpfer, sein Sohn ist „der heil. Geist“, der Knecht ist „der Sohn Gottes“, die Zaunpfähle sind die Engel, der Acker ist das Volk Gottes, die Speisen sind die Gebote, „die Gott gegeben hat seinem Volk durch seinen Sohn“, die Freunde sind „die erstgeschaffenen Engel“ (ib. c. 5, 2. 3). Soweit ist alles verständlich: der Knecht ist „der Sohn Gottes“, der die Engel Wache halten läßt über dem Gottesvolk, dies von Sünden reinigt und ihm das Gesetz gibt, „das er von seinem Vater empfing“. „Du siehst, daß er selbst Herr ist des Volkes, indem er alle Gewalt von seinem Vater empfangen hat“ (ib. 6, 2—4). Der Knecht wird also zunächst ganz als „Sohn Gottes“ und „Herr“ gefaßt. Nun muß Hermas aber die Frage beantworten, warum der Sohn als Knecht dargestellt wird und was es mit der Erbschaft dieses auf sich hat. Darauf lautet die Antwort, Gott habe „den heil. Geist, der vorher war, der die ganze Schöpfung geschaffen hat“ in einem Fleisch wohnen lassen.[1] Dies Fleisch aber diente dem Geist, ohne ihn zu beflecken, und wirkte mit

Geist mit ihm verbindet. Liest man den von uns wiederhergestellten Text im Zusammenhang, so gibt er einen klaren deutlichen Sinn, wie wir gesehen haben. Andrerseits hängen alle aufgedeckten Korrekturen in sich zusammen: die Kirche sollte nicht *σύζυγος*. sondern *σῶμα* Christi sein, also wurde sie offenbar in Christi *σάρξ* dann war aber das zu dieser *σάρξ* gehörende *πνεῦμα* Christus. Der ursprüngliche Gedanke wird also sein: wie der pneumatische Christus, so ist auch der heil. Geist Fleisch geworden, nämlich in der sichtbaren Kirche. Daß man mit diesem Gedanken unzufrieden war, ist verständlich; aber auch der Interpolator, der Christus einfach als den Geist faßte, ist früh anzusetzen.

1) S. V, 6, 5f.: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἠβούλετο, αὕτη οὖν ἡ σάρξ, ἐν ᾗ κατῴκησε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς ἐν σεμνότητι καὶ ἁγνείᾳ πορευθεῖσα, μηδὲν ὅλως μιάνασα τὸ πνεῦμα. Πολιτευσαμένην οὖν αὐτὴν καλῶς καὶ ἁγνῶς καὶ συγκοπιάσασαν τῷ πνεύματι καὶ συνεργήσασαν ἐν παντὶ πράγματι . . ., μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἵλατο κοινωνόν.*

ihm. Daher erwählte er es „zusammen mit dem heil. Geist zum Genossen". Dazu diente ihm der Rat des „Sohnes" und der Engel, „damit auch dieses Fleisch .... einen Ort der Ruhe erhalte und nicht scheine den Lohn für seinen Dienst verloren zu haben" (6, 5—7).

Man hat aus diesem Gleichnis oft den Schluß gezogen, Hermas fasse den präexistenten Christus als identisch mit dem heil. Geist. [1]) Nun ist zuzugestehen, daß die letzte Wendung, die die Auslegung des Gleichnisses nimmt, sowie die Bezeichnung des pneumatischen Christus als „heil. Geist" auf diese Deutung führen können. Indessen stehen ihr entscheidende Gründe entgegen: 1) die Grundanlage des Gleichnisses unterscheidet drei handelnde göttliche Personen; 2) „der Knecht" wird von Anfang an als „Sohn" verstanden, und die Taten, die er ausführt, sind göttliche Taten, der „Knecht" oder der „Sohn Gottes" ist nicht nur Fleisch, sondern er ist Gott und göttlich; 3) der Geist (Christus) und sein Fleisch haben z u s a m m e n gearbeitet (*συγκοπιάσασαν, συνεργήσασαν*), d. h. jene Bemühungen des „Knechtes" sind eben auch Bemühungen des „Sohnes Gottes" oder des „Geistes"; 4) demgemäß muß das Urteil des Herrn und seines „Sohnes" nicht bloß dem „Fleisch", sondern auch dem „Geist" gelten, dieser aber kann doch unmöglich über sich selbst urteilen; 5) die Differenziierung von „Geist" und „Fleisch" in Christus kommt erst nachträglich, nachdem die dogmatische Deutung klar ist, in Sicht, und zwar mit der neuen Absicht, das Gleichnis ethisch für die Verdienstlichkeit der guten Werke auszubeuten. – Demnach werden wir uns an den Grundzug der dogmatischen Deutung zu halten haben, d. h. an die drei Personen. Der präexistente Christus wird aber hier „der heil. Geist" genannt wie auch sonst (s. oben S. 95 Anm. 3); der Zusatz, daß er auch die Welt geschaffen habe, spezifiziert aber die Aussage und lehrt sie im Sinne der allgemeinen christologischen Vorstellung verstehen. Entscheidet man sich so in dem 5. Gleichnis, so ist auch die Deutung für S. IX, 12, 1 festgelegt. Und zwar ist hier die Sache klarer und einfacher: „der heil. Geist, der gesprochen hat mit dir in Gestalt der Kirche", „jener heil. Geist ist der Sohn Gottes". Hier wird „der heil. Geist" genauer bestimmt durch die Zusätze als ein besonderer Geist, der also nicht identisch ist mit „dem heil. Geist" im spezifischen Sinn. [2])

---

1) Z. B. Baur, v. Engelhardt, Harnack, Hückstädt, Loofs, Funk. Die orthodoxe Dreiheit der Personen nehmen dagegen an Dorner, Zahn, Brüll, Schwane, die 1. Aufl. dieses Werkes etc.

2) Die Schwierigkeiten, die für S. V zurückbleiben, übersehe ich nicht, sie haften vor allem an dem *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. Allein es ist nicht zu übersehen, daß sowohl S. V als S. IX dieser Ausdruck bei seinem ersten Auftreten genauer

Die Präexistenz Christi ist damit erwiesen. Er war, bevor er Mensch wurde, in einem Zustand göttlicher Macht und Herrlichkeit, er war heil. Geist und nahm Fleisch an.

6. Damit sind wir auf die Menschwerdung Christi geführt. Hier liegt das eigentliche Problem. Das eben erörterte 5. Gleichnis des Hermas ist auch in dieser Frage lehrreich. Gott ließ, so sahen wir (S. 97 Anm.) den heiligen Christus-Geist Wohnung machen in einem „Fleisch" d. h. in einem Menschen. Dieser Mensch führte göttliche Taten aus, aber er tat es so, daß er mitarbeitete mit dem ihm einwohnenden Geist. So wenig fest und dauernd ist diese Verbindung gedacht, daß es einer besonderen Entscheidung darüber bedarf, was denn mit dem Menschenfleisch geschehen soll. Will man dies in die Sprache des Begriffes übertragen, so hat Hermas sich den geschichtlichen Christus als einen persönlichen Menschen gedacht, der aber in seinem Reden und Wirken von himmlischer Geistmacht durchdrungen war und ihr entsprechend sich betätigte und daher von Gott mit jenem Geist zusammen in seine Gemeinschaft erhoben oder zum Erben eingesetzt wurde. Aber andrerseits war das Wirken dieses Menschen oder Knechtes auch das Wirken des „Sohnes Gottes". Jene Einwohnung des Geistes könnte nun begonnen haben bei der Taufe Christi, wie Kerinth, viele Judenchristen und die synoptischen Evangelien es sich dachten, Hermas könnte aber vielleicht auch die Erzählungen von der Empfängnis Christi oder aber eine Bekenntnisformel in seiner Weise gedeutet haben. Wir werden diese Frage erst später genauer behandeln können. — Barnabas sagt: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦλθεν ἐν σαρκί* (5, 11). Der präexistente Gottessohn kam aber im Fleisch, um so den Menschen sich offenbaren zu können, sonst hätten sie ihn so wenig anschauen können, als sie die Strahlen der Sonne anzusehen vermögen. Nur so konnte er leiden, den Tod entmächtigen und die Auferstehung den Menschen zeigen (5, 6. 10 ff.).[1] Er ist Gottes-

bestimmt und dadurch von dem „heil. Geist" überhaupt unterschieden wird: der heil. Geist, der die Welt geschaffen hat, „jener", der mit Hermas geredet hat, ist gemeint. Der Zusatz besonders in S. V war unnütz, ja irreführend, wenn Hermas an den Geist, der als Ratgeber des Vaters charakterisiert war, gedacht haben wollte. Eine dogmatisch durchgeführte Unterscheidung zwischen „Sohn" und „Geist" besaß die Zeit natürlich noch nicht. Paulus unterscheidet „Sohn" und „Geist" (2. Kor. 13, 13) und sagt doch in demselben Brief, daß Christus „der Geist" ist (3, 17), vgl. auch bei Johannes Christi Kommen und des Geistes Kommen (14, 18. 16).

1) 5, 6: *ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι.* 5, 10: *εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς ἂν ἐσώθησαν οἱ ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν, ὅτε τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον ἔργον τῶν χειρῶν αὐτοῦ ὑπάρχοντα ἐμβλέποντες οὐκ ἰσχυσουσιν εἰς τὰς ἀκτῖνας αὐτοῦ ἀντοφθαλμῆσαι.*

sohn, der nur in der Gestalt des Fleisches erschien (12, 10 [1])). Es ist im wesentlichen die gleiche Vorstellung, die wir bei Hermas fanden: der Gottessohn hat sein Wirken vollzogen, indem er Fleisch annahm oder durch einen Menschen wirksam wurde. Hierher gehört auch der in den Abendmahlsgebeten der Didache vorkommende Gedanke, daß Christus — der „Gott Davids" — zugleich der „Knecht Gottes" war (9, 2. 3; 10, 2 cf. Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30). Knecht Gottes ist aber Jesus gewesen, sofern er der Mittler der Ausführung des göttlichen Gnadenwerkes war (1. Cl. 59, 2—4 [2])).

7. Dies ist der erste Vorstellungskreis: der präexistente Gottessohn verband sich mit dem Menschen Jesus, ihn zum Knecht Gottes machend, als *πνεῦμα* das Wirken der *σάρξ* bestimmend. *Ἦλθεν ἐν σαρκί* ist die Formel hierfür. Daneben steht ein zweiter Vorstellungskreis; man kann ihn durch die Formel: *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ* (2. Cl. 9, 5) charakterisieren. Besonders Ignatius repräsentiert diese Anschauungsweise. Zunächst ist daran zu erinnern, daß Ignatius sowohl die präexistente Gottheit Christi vertritt (s. S. 90 f.), als er es sich besonders angelegen sein läßt, die Wirklichkeit der menschlichen Erscheinung und Betätigung Christi — im Gegensatz zu gnostischem Doketismus — zu betonen. [3]) Christus ist *ὁ θεός* (oben S. 91) und er ist *τέλειος ἄνθρωπος* geworden. [4]) Wie ist das geschehen? Die kürzeste Antwort ist die: Gott wurde von Maria getragen und aus ihr geboren. Das aber geschah so, daß Christus nach Gottes Verfügung sowohl aus Davids Samen als aus heil. Geist war. [5]) Die Frage ist nun aber, ob Ignatius bei dem Sein aus heil. Geist an den Menschen Jesus oder an den präexistenten Gott denkt? Wortlaut und Gedanke sprechen für ersteres. Und das bestätigt sich durch eine andere Stelle, die von Christus sagt, er sei aus Davids Samen und Gottes Sohn geworden nach

---

1) 12, 10: *οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς* vgl. Röm. 8, 3. Phil. 2, 7: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.*

2) 1. Cl. 59, 2: *ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς* etc. *Παῖς* im Sinn von „Sohn" Mart. Pol. 14, 1. 3.

3) Inhalt des „Evangeliums" ist *παρουσία, πάθος, ἀνάστασις* (Philad. 9, 2; 8, 2); Geburt, Taufe, Leiden, Tod, Auferstehung werden hervorgehoben (z. B. Sm. 1—4; 12, 2. Magn. 11, 1. Eph. 7, 2. Rom. 6, 1; 7, 2. Pol. 3, 2. Trall. 9, 1. 2 wird ein *ἀληθῶς* vor die einzelnen Aussagen gesetzt.

4) Sm. 4, 2: *τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου.*

5) Eph. 18, 2: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ πνεύματος δὲ ἁγίου, ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη.*

Gottes Willen und Kraft aus der Jungfrau geboren.[1]) Die Stelle entspricht dem Gedanken Luk. 1, 35, Jesus der Davidide rührt von Maria und göttlicher Kraft her, dieser Mensch ist Gottessohn. Also ist der Mensch Jesus geschaffen von Gott, geboren von Maria. — Aber hierzu tritt ein zweiter Gedanke: Christus ist seinem Wesen nach nicht nur Fleisch, sondern auch Geist, nicht nur geboren, sondern auch ungeboren, nicht nur aus Maria, sondern auch aus Gott und daher zuerst leidensunfähig, dann leidensfähig.[2]) In diesem Zusammenhang gewinnt der Begriff „Gottes Sohn" einen anderen Sinn, nicht ein Prädikat des Menschen Jesus, sondern die Bezeichnung des von Gott stammenden präexistenten Gottessohnes ist er. Zu dem, dem Fleische nach, von David herstammenden Menschensohn tritt der metaphysische Gottessohn (Eph. 20, 2). Wir durchschauen jetzt die Ansicht des Ignatius: der ewige Gottessohn wurde Mensch, indem Gott durch Maria ihm ein menschliches Leben — das Leben des historischen Gottessohnes — schuf. Aber dabei ist nicht an eine bloße Annahme des Fleisches gedacht, sondern, wie bei Johannes, an eine eigentliche Mensch w e r d u n g. Der eine Arzt ist sowohl Gott als Mensch, ungeworden wie geworden. Man kann daher ebensowohl Jesus Christus „den neuen Menschen" nennen (Eph. 20, 1), als vom „Blut Gottes" (Eph. 1, 1) oder von „dem Leiden meines Gottes" gesprochen werden kann (Rom. 6, 3). Das Resultat ist die menschliche Erscheinung Gottes (*θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου* Eph. 19, 3). — Auch Polykarp wird wesentlich so wie Ignatius gedacht haben, denn er bekennt sich (7, 1) zu der johanneischen Formel: Jesus sei als Christus im Fleisch gekommen.

Dieser Christus ist nun als der Menschgewordene der Offenbarer Gottes, „sein Wort aus dem Schweigen hervorgegangen" (Magn. 8, 2). Hier erschließt sich uns der Sinn, in dem die Christen der Zeit den Begriff „Logos" verstanden. Christus ist Logos, sofern er dem vorangegangenen Schweigen Gottes ein Ende macht als „unser einziger Lehrer", auf den schon die Propheten als seine Jünger gewartet haben (ib. 9, 1. 2), „der untrügliche Mund, durch den der Vater wahrhaftig gesprochen hat" (Rom. 8, 2).[3]) Es ist derselbe Gedanke, den Hbr. 1, 2 angibt

---

1) Sm. 1, 1: *εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου. Γεγενημένον,* nicht *γεγεννημένον* ist zu lesen, s. Zahn z. d. St.

2) Eph. 7, 2: *εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.*

3) Magn. 8, 2: *ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν*

(*ἐλάλησεν ἐν υἱῷ*) oder den Hermas mit der Bezeichnung Christi als des *νόμος*, die Praedicatio Petri durch die Benennung Christi als *νόμος καὶ λόγος*, Justin als *καινὸς νόμος καὶ καινὴ διαθήκη* (die Belege oben S. 82 Anm. u. S. 93 Anm. 1) ausdrückten. Christus ist persönlich Gottes Offenbarung an die Menschheit — das will mit all diesen Bezeichnungen gesagt sein. [1])

Es ist, so viel ich sehe, trotz der Übereinstimmung in den Grundlinien, zu der ersten Anschauungsweise eine Differenz unverkennbar. Während nämlich bei Hermas und Barnabas der Mensch Jesus nur als Form und Träger des Geist-Christus in Betracht kommt, ist bei Ignatius der Gottessohn irgendwie Mensch geworden und daher der Mensch Jesus selbst irgendwie göttlich geworden. Historisch betrachtet, scheint letztere Denkweise durch Johannes bestimmt zu sein, während erstere mit der einen christologischen Gedankenreihe des Paulus, aber auch mit dem Judenchristentum und Kerinth verwandt ist.

8. Ehe wir dem weiter nachgehen, sind noch einige Bemerkungen über die Auferstehung und Erhöhung Christi zu machen. Die Höllenfahrt Christi wird nur gelegentlich gestreift. Das ist begreiflich, denn sie hatte zunächst keine andere Bedeutung als zu konstatieren, daß Christus tot gewesen, wie das schon in der Aussage von seinem Begräbnis zum Ausdruck kam. Aber es fehlte andrerseits nicht an Anknüpfungspunkten für weitere Erwägungen. Matth. 27, 52 f. erzählte von der mit dem Tode Christi eingetretenen Auferstehung vieler Frommen, Phil. 2, 11 war von dem Beugen der Kniee auch der Unterirdischen im Namen Jesu die Rede, Act. 4, 12 macht die Errettung absolut vom Namen Christi abhängig. Wie man das verstand, zeigt Hermas (S. IX, 16, 5—7): die Apostel hätten die in alter Zeit Verstorbenen den Namen Christi kennen gelehrt und sie getauft. [2]) Dazu

---

τῷ πέμπψαντι αὐτόν. Ib. 9, 2: *ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν.* Rom. 8, 2: *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.* Dazu Eph. 3, 2; 17, 2; 19, 3. Philad. 9, 1.

1) Die Anwendung des Logosbegriffes dürfte danach früher sein als bei Johannes oder Kerinth. Gehört schon Luk. 1, 2 hierher? Sehr merkwürdig ist, daß der Koran (Sure 4, 169) in einer Wiedergabe der christlichen Lehre sagt: *der Messias Jesus (ist) der Sohn der Maria, der Gesandte Gottes und sein Wort* (kálimatuhu), *(das) er gelangen ließ zu Maria und Geist von ihm* (rúhu minhu). Man mag über die Herkunft dieser Bezeichnung denken wie man will, jedenfalls zeigt sie, wie ein Semit den Begriff „Wort" verstand, es ist das Wort (kalimat) als Ausdruck des Willens. Vgl. auch מלתא bei Aphraates (Schwen, Afrahat S. 94).

2) Ebenso Clem. Alex. Strom. VI, 6, 45 f. Nach Hippol. de Antichr. 45 hat Johannes der Täufer im Hades die Niederfahrt Christi vorausverkündigt, ebenso Ps.-Orig. Tractatus 14 p. 155 ed. Battifol.

kamen Betrachtungen wie Eph. 4, 9 f. oder die Erwähnung einer Predigt Christi an die Geister, die man jedenfalls auf den Hades deuten konnte (1. Ptr. 3, 19 f.). Wie man zu einer Predigt der Apostel im Hades kommen konnte, so erst recht auf den Gedanken, daß auch Christus sein Wirken in der Unterwelt fortgesetzt habe, sprach doch das immer kräftige Motiv, über das Heil der Großen der Geschichte oder auch der eigenen Angehörigen, die nicht Christi Namen gehabt haben, sicher zu werden, hierbei mit. Schließlich fand sich auch ein vermeintliches Prophetenwort, das in diese Richtung wies. Justin zitiert dafür einen angeblich jeremianischen Spruch: *καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ* (Dial. 72 fin. vgl. Iren. V, 31, 1; IV, 22, 1; 27, 2; 33, 1. 12; III, 20, 4). Weiter wußte man wohl schon damals im Judentum von einer Hadesfahrt des Messias. — Auch Marcion sprach von einer erlösenden Tätigkeit Christi in der Unterwelt (Iren. I, 27, 2).[1]) Es mag Zufall sein, daß bei den apostolischen Vätern nur undeutliche Hinweisungen hierauf vorkommen, aber jedenfalls eignete dieser Lehre in unserer Zeit noch keine irgendwie hervorragende Bedeutung. Ignatius läßt auch die Erzväter durch Christus die Tür zum Vater eingehen (Philad. 9, 1 vgl. auch Trall. 9, 1). Barnabas meint, daß Christus durch sein Leiden sich nicht nur „das neue Volk" bereitet, sondern auch den Vätern die Verheißung erfüllt habe (5, 7).

Über die Auferstehung Christi fehlen uns bei den meisten unserer Autoren lehrhafte Aussagen, ihre Tatsächlichkeit ist natürlich überall vorausgesetzt. Die allgemeingültige Vorstellung drückt etwa Polykarp aus: Gott „hat ihn von den Toten erweckt und ihm gegeben Herrlichkeit und Thron zu seiner Rechten", „der kommen wird als ein Richter der Toten und der Lebendigen" (2, 1 cf. Barnab. 15, 5. 2. Cl. 17, 4 f.).

---

1) Indem Marcion nur Heiden gerettet werden läßt und die Juden von Abraham an ausdrücklich davon ausschließt, wird anzunehmen sein, daß die ganze Lehre entstanden ist zur Rettung der Gerechten des alten Bundes, denen nach Hermas eben nur die Taufe gefehlt hat (S. IX, 16, 7: *ἐν δικαιοσύνῃ γὰρ ἐκοιμήθησαν καὶ ἐν μεγάλῃ ἁγνείᾳ, μόνον δὲ τὴν σφραγῖδα ταύτην οὐκ εἶχον*), s. Didascal. syr. 26 fin.: (Christus) *entschlief, damit er predige dem Abraham und Isaak und Jakob und allen seinen Heiligen die Vollendung der Welt und die Auferstehung, die sein wird den Toten.* S. noch Hippol. de Antichr. 26. 45. Theophan. 45. Ev. Petr. 41. 42. Den Zweck der Predigt gibt ein syr. Fragment Hippolyts ganz allgemein an: *denn es ziemte ihm, daß er, wenn er ginge, auch denen in Scheol predigte, welche in der Zeitlichkeit sich nicht hatten überzeugen lassen* (ed. Bonwetsch-Achelis II, 268). — Einen Anknüpfungspunkt bot die jüdische Idee von dem Kommen des Messias nach Gehinnom zur Befreiung der Toten, s. Weber, System d. altsyn. Theol. S. 351. 329. Dasselbe wird von Abraham erzählt.

Mit Christus zu wohnen ist Seligkeit, die Christen erwarten sie, weil sie von seinem Geist empfangen haben (Herm. S. IX, 24, 4). Eigentümlich ist bei Ignatius ein Doppeltes: 1) der johanneische Gedanke, daß Christus sich selbst erweckt habe aus dem Tod (*ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν* Sm. 2 und Joh. 2, 19; 10, 18)[1]) und 2) daß er auch nach der Auferstehung Fleisch hatte.[2]) Beide Gedanken hängen unter sich und mit der johanneisch-ignatianischen Grundanschauung zusammen. Ist nämlich der pneumatische Gottessohn F l e i s c h g e w o r d e n, so wird er auch sein getötetes Fleisch erwecken können, und wird das Fleisch auch dauernd zu seinem Wesen gehören. Es ist eine ganz andere Wendung, die diese Frage bei Hermas nahm, wo als ein besonderer Lohn dem Fleisch Christi gewährt wird: *ἵνα καὶ ἡ σὰρξ αὕτη . . . σχῇ τόπον τινὰ κατασκηνώσεως* (S. V, 6, 7).

9. Wir sind jetzt in der Lage die ganze urchristliche Christologie zu überschauen. Man hat in ihr zwei Typen unterscheiden wollen, die adoptianische und die pneumatische Christologie, aber diese Unterscheidung läßt sich nicht durchführen[3]) und sie bringt das Hauptfaktum, daß der pneumatische Christus als Gott angesehen wird, nicht zum Ausdruck. Die Forscher werden m. E. in der Regel dadurch in die Irre geführt, daß sie lediglich den historischen Jesus als Ausgangspunkt benutzen und alle sonstigen Aussagen als Attribute in allmählicher Verdichtung ihm angeheftet werden lassen auf Grund des Auferstehungsglaubens. Der geschichtliche Ausgangspunkt ist aber in Wirklichkeit in den drei Tatsachen enthalten 1) daß Jesus während seines Erdenwandelns ein übermenschliches Selbstbewußtsein kundgetan hat, 2) daß die Jünger überzeugt sind, von ihm, n a c h seiner Auferstehung, nicht eigentlich durch sie, das Zeugnis seines göttlichen Wesens direkt erlebt

---

1) Aber auch: *ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* Trall. 9, 2. Sm. 7, 1.

2) Sm. 3, 1: *ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα.* 3, 3: *συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.* 3, 2 führt er ein an die Umgebung des Petrus gerichtetes Wort Christi an: *λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον* (cf Luk. 24, 33 ff.); nach Origenes de princip. praefat. 8 stammt dies Wort aus der Praedic. Petri.

3) H a r n a c k hat diese Auffassung vorgetragen, aber er hat sie so limitiert (Grundriß[4] S. 44 Anm.), daß nicht viel von ihr übrig bleibt. Mit Recht hat daher L o o f s sie ganz fallen lassen (PRE. IV[3], 23 f.). Gewiß sind die christologischen Gedanken noch nicht theoretisch durchgebildet, sondern „naiv" gewesen, aber das schließt doch keineswegs aus, daß sie auf einer festen Grundüberzeugung und der Annahme bestimmter Tatsachen ruhten. Diese zu eruieren ist vor allem die Aufgabe der Forschung, wenn sie nicht der Gefahr verfallen will jene „naiven" Gedanken ihrerseits naiv, d. h. in diesem Fall dogmatisch zu deuten.

und empfangen zu haben, und 3) daß sie demgemäß ihn als den himmlischen Geist-Herrn verehren und verkündigen. Diese Tatsachen sind m. E. unanfechtbar. Von diesen Tatsachen aus — sie sind einfach „gegeben" und nicht ableitbar — läßt sich die Gedankenentwicklung restlos erklären. Christus ist immer beides: Geist, Herr und Gott, und er ist ein wirklicher Mensch gewesen. Sofern man hierüber zu reflektieren das Bedürfnis empfand — gerade die erbauliche Rede rief dies hervor —, konnte man, wenn wir absehen von den verschiedenen religionsgeschichtlichen oder philosophischen Analogien zur Erläuterung des Geist-Herrn, vier Wege einschlagen. Man konnte in naiver Weise behaupten, der an sich in göttlicher Gestalt lebende Christus hat die Knechtsgestalt eines Menschen angenommen, ist arm geworden, wiewohl er reich war, bis ihn Gott wieder erhöhte (Phil. 2, 6—9. 2 Kor. 8, 9); das war die einfachste populäre Christologie, wie sie auch Paulus gelegentlich anwendet. — Man konnte weiter an zwei Prinzipien denken und ihre Vereinigung dann mehr natürlich oder mehr geschichtlich fassen, d. h. man konnte von der Geburt an das göttliche und menschliche Prinzip miteinander verbunden werden lassen, oder man konnte, in gewisser Analogie zu den Propheten, durch die Taufe dem Menschen Jesus den Geist zu bleibender Gemeinschaft übermittelt sein lassen. Erstens wird die Anschauung des Paulus sein, letzteres ist die Anschauung vieler Judenchristen[1]) gewesen, und sie ist dann von Kerinth in philosophischer Weise ausgeführt worden (oben S. 82). Dem gegenüber ist eine vierte Möglichkeit ausgeführt bei Johannes: Der Logos wurde Fleisch. Diese Formel gab eigentlich nur die Anschauung der ersten naiven Lehrweise wieder, aber sie traf auch mit der Tendenz der zweiten unter den gekennzeichneten Anschauungen zusammen, doch ging sie über sie hinaus, indem sie das Göttliche, und Menschliche in dem historischen Jesus in eines faßte, und gerade dadurch kam sie dem religiösen Bedürfnis entgegen, sie ermöglichte es in alter Weise bald

1) Bei der Betrachtung dieser Erscheinungen muß man sich vor allem hüten vor dem Schreckgespenst des ψιλὸς ἄνθρωπος, das die alten Häreseologen über sie ausgebreitet haben. Man darf nicht vergessen, daß unsere synoptischen Evangelien, wenn nicht alles täuscht (s. unten), ebenso denken, und sich die bewegliche Schilderung, die das Hebr.-Ev. von dem Vorgang gibt, vergegenwärtigen: *Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum* (Hieron. in Jes. comm. IV, zu 11, 2). Im übrigen wird die Sündlosigkeit Jesu auch vor der Taufe ausdrücklich erwähnt, er sagt: *quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est* (Hieron. c. Pelag. III, 2).

Göttliches und bald Menschliches von Christus zu sagen und doch dabei das Bewußtsein seiner Einheit nicht zu verlieren. Deshalb mußte diese Auffassung die Christologie der Zukunft werden.

In dem nachapostolischen Zeitalter nun finden wir keine eigentlichen Neuerungen in der Christologie. Alle Aussagen lassen sich auf eine der vier Formen, von denen wir sprachen, zurückführen. Die einen reden mehr harmlos (2. Cl.) oder etwas reflektierter (Ignat.) von einer Fleischwerdung des „Geistes", die anderen (wie Barnab. und Hermas) lassen den himmlischen Gottessohn (resp. den ersten der Engel) in der Gestalt des Fleisches erscheinen und wirksam werden. Die Möglichkeit, daß Hermas die Vereinigung — in der judenchristlichen Weise — etwa erst mit der Taufe hat eintreten lassen, wurde schon früher zugestanden. Dagegen scheint nun zwar die Bekenntnisformel zu sprechen. Aber diese Instanz ist keineswegs sicher. Es handelt sich um die Erwähnung der Geburt „aus der Jungfrau Maria". In der neutestamentlichen Zeit stand diese Formel mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht im Bekenntnis (s. unten), Ignatius, Aristides und Justin bezeugen sie dagegen (s. unten), aber daraus folgt nichts Gewisses für die römische Formel zur Zeit des Hermas, zumal zu Ende des 1. Jahrh. in der römischen Gemeinde die judenchristlichen Gedanken noch von größter Kraft waren. Wir müssen also weiter Umschau halten.

Die Bildung der Formel *τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*, um den altrömischen Wortlaut zu brauchen, hat in unserer Periode stattgefunden. Diese oder doch eine ähnliche Formel trat zunächst n e b e n die alte Formel *ἐκ σπέρματος* oder *γένους Δαυίδ*, (Ignat.), sie verdrängte dann letztere Formel; ebenso scheint sie zuerst die alte Erwähnung der Ausrüstung Jesu mit Kraft und Geist in der Taufe (im NT. s. unten § 8; vgl. Ignat. Sm. 1, 1) neben sich geduldet, dann auch sie verdrängt zu haben. Die Jungfrauengeburt stammt aus dem 1. und 3. Evangelium bzw. älterer Tradition. Sie hat zu der Gottheit Christi keine direkte Beziehung, sondern ihr Sinn ist, daß Gott den Menschen Jesum geschaffen hat durch seine Geistmacht wie er Adam schuf.[1]) Wie nun in den Menschen Jesus die Gottheit oder der pneu-

1) Luk. 1, 35 hat zur „Gottheit" Christi schlechterdings keine direkte Beziehung. Der Geist oder die göttliche Kraft ist nicht anders gemeint als z. B. Genes. 1, 2. „Gottes Sohn" und „heilig" ist aber das Geborene in dem Sinn, daß es als von Gott geschaffen, weltrein (cf. Gen. 1, 26) und ihm angehörig ist. Die Bezeichnung empfängt ihre Erläuterung aus 3, 38 wo Adam, der Erstgeschaffene, als Gottessohn bezeichnet wird. Als den „anderen Adam" soll die Schaffung durch Geist Jesum charakterisieren.

matische Gottessohn kam, ist damit also gar nicht berührt, sondern nur daß Jesus das sündenfreie heilige Organ Gottes wurde, ist gesagt. Es konnte neben der jungfräulichen Geburt also sehr wohl der Gedanke bestehen, daß erst in der Taufe der Geist in dies Organ einging. Ebenso aber konnte man sofort nach der Schöpfung des irdischen Gottessohnes den Geist oder den himmlischen Gottessohn sich mit ihm verbinden lassen, sodaß also auch dieser von Maria geboren wurde. So hat Paulus wohl sicher die Sache gedacht.[1]) Von dieser Auffassung her wird es sich dann begreifen, daß die Jungfrauengeburt zu einem Stück christlichen Glaubens wurde und in das Bekenntnis hineinkam. Nicht erst im Leiden und Sterben, sondern schon bei der Geburt war der Menschensohn vereinigt mit dem Gottessohn, und daher war die Geburt neben seinen übrigen irdischen Schicksalen anzuführen. Dieser Zusammenhang scheint aber in dem ursprünglichen Bekenntnis der apostolischen Zeit nicht enthalten gewesen zu sein, indem man ohne die Jungfrauengeburt zu erwähnen von einer Salbung mit Geist redete. Man hat dabei nach dem Zeugnis der Synoptiker an den Vorgang bei der Taufe gedacht.[2]) Es ist nun von Bedeutung, daß Johannes diesem Vorgang geschichtlich eine andere Wendung gab, machte doch die Formel: *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* sie lehrhaft so wie so belanglos.[3]) Damit erhielt die Deutung, der Paulus folgte, definitiv das Übergewicht. Für sie sprach auch die Konsequenz: sah man Jesus überhaupt für die Offenbarung des Geistes an, so schien es angemessen zu sein, den Geist von Anfang an in ihm

---

1) Dies geht daraus hervor, daß Paulus auch die Menschheit Jesu als präexistent dachte (oben S. 72), erfolgte der Eintritt dieser Menschheit in die Welt, um in ihr als „lebenschaffender Geist“ zu wirken, so mußte sie sich sofort mit dem Geistprinzip verbinden. Röm. 1, 3. 4. Phil. 2, 7 u. Gal. 4, 4 führen zu demselben Resultat wie diese Erwägung.

2) Mk. 1, 10: *καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν* cf. Mt. 3, 16: *πνεῦμα θεοῦ*, Luk. 3, 22: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. Beachtet man 1) daß das, worin Christi Gottheit besteht, eben das *πνεῦμα* ist, 2) daß wenn nicht hier, so nirgends die Synoptiker von dem Ursprung des Göttlichen in dem geschichtlichen Christus — die Geburtsgeschichte gehört eben nicht her — sagen würden, 3) die Art wie Luk. 2, 52 von dem Jesusknaben spricht (s. dagegen etwa die unbändigen heiligen Ungezogenheiten des antiken jungen Gottes in den Paidica d. Thomas), auch das Fehlen aller Nachrichten aus der Zeit vor der Taufe: so ist der Schluß unvermeidlich, der im Text oben gezogen worden ist.

3) Joh. 1, 32—34 gilt dem Herabkommen des Geistes, die Bedeutung, daß der Täufer hieran Christus erkannt habe; er leugnet nicht, daß der Geist wirklich auf Christus herabkam, aber da, nach seiner Auffassung, dies relativ bedeutungslos ist, fällt der Ton der Rede darauf, daß der Täufer hieran ein Zeichen hatte. Nach der Art des Joh. ist diese Wendung sicher nicht unbeabsichtigt.

wirksam sein zu lassen. War aber dies die Meinung, so ist es verständlich, daß man in der Formel die auf den Taufvorgang bezogene Geistsalbung fallen ließ und daß man die neben der Jungfrauengeburt schwer erklärliche Herkunft aus Davids Samen aufgab. So ist die altrömische Formel entstanden, das Mittelglied von der apostolischen zu ihr bieten uns die Formeln des Ignatius dar. Erst später wurde dann die Jungfrauengeburt zum Exponenten der Gottheit Christi, ursprünglich steht ihr — ebensowenig wie der leiblichen Auferstehung — diese Bedeutung nicht zu. Das wird vor allem dadurch evident, daß weder Johannes noch Paulus sie für ihre Predigt von der Gottheit Christi in Anwendung gebracht haben. Der aufgedeckte Zusammenhang spricht andrerseits für die historische Tradition der jungfräulichen Geburt, indem er die dogmatischen Gründe abschneidet, aus denen man die Entstehung dieses vermeintlichen „Theologumenons“ erklären will. [1])

Kehren wir jetzt zu unserem Ausgangspunkt — Hermas (S. 107) — zurück, so darf es wohl als sicher bezeichnet werden, daß dieser Judenchrist, wenn er an „ein Fleisch“ dachte, mit dem sich der Gottessohn vereinigte, um dadurch auf die Menschen einzuwirken, diese Vereinigung auf den Vorgang bei der Taufe Christi bezogen haben wird. [2])

10. Das Walten und der Besitz des h e i l i g e n G e i s t e s ist das entscheidende Merkmal des neuen Bundes. In der Phraseologie aller christlichen Zeiten ist daher, unter dem Einfluß des Neuen Testaments, die Erwähnung des Geistes häufig. Das gilt von der Frühzeit in der wir stehen, natürlich in besonders hohem Maße, und dabei ist der Geist noch

---

1) Es kann nicht an die Göttersöhne der Mythologie erinnert werden, denn der Geist ist für den Semiten ein weiblicher Begriff (vgl. d. Hebr.-Ev.: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ*). Man kann auch nicht auf Jes. 7, 14 zurückgehen, denn weder haben die Juden etwas von jungfräulicher Geburt des Messias gelehrt, noch ist jene Stelle von den jüdischen Auslegern je so gedeutet worden, noch hat sie geschichtlich irgendwelche Beziehung zum Messias; erst Matth. hat sie in seiner Art, da ihm eben eine passende alttestamentliche Stelle fehlte, so gedeutet, also kann sie unmöglich — so dreist das Gegenteil auch behauptet wird — jene Überlieferung erzeugt haben. — Daß die Frage nach der Gottheit Christi mit der jungfräulichen Geburt direkt nichts gemein hat, wurde schon gesagt, für die Sündlosigkeit Jesu kommt letztere dagegen mit in Betracht. — Die geschichtlich-psychologische Erwägung des Christusbildes (Selbstbewußtsein, Sündlosigkeit) scheint übrigens der paulinisch-johanneischen Auffassung den Vorzug zu geben. An sich schließt die synoptische Anschauung ja jene nicht aus: der Geist wird in langsamer Entwicklung von Jesus ergriffen und dieser Prozeß ist im Vorgang nach der Taufe zur Vollendung gekommen. Vgl. R. G r ü t z m a c h e r, Die Jungfrauengeburt, 1906.

2) So auch J. B o r n e m a n n, die Taufe Christi durch Johannes, 1896, S. 33.

nicht eine bloße Floskel des kirchlichen Stils geworden. Das *ἐν πνεύματι* ist noch nicht ein gewisses Füllsel der Rede, noch merkt man — in der Regel wenigstens — den Autoren an, daß sie bei der Wendung etwas Reales meinen und empfinden. Gute und böse Geister walten zwischen Himmel und Erde und sie kämpfen um den Menschen. In dies Gedränge dringt der heil. Geist ein, die bösen Geister überwindend, den Menschen im Kampf stärkend. Er kommt in der christlichen Lehre und in den Wechselbeziehungen der Menschen untereinander, alles Gute und alle Tugenden bringend und fördernd, aber er wirkt auch wie der Wind, dessen Brausen man hört, ohne zu wissen, von wannen er kommt und wohin er geht. Man muß das Hermasbuch lesen, um von diesen mannigfachen Wirkungen des Geistes eine Vorstellung zu bekommen. Wir werden bei der Darstellung des inneren Lebens noch darauf zurückkommen. Hier handelt es sich um den „heil. Geist" als Einheit.

Aber gibt es solch eine greifbare Einheit? Zunächst ist eins klar: der Geist ist die wirksame Kraft Gottes am Menschen und in ihm. So ist der Geist einerseits außerhalb des Menschen, er ist andrerseits im Menschen, ihm gegeben. [1]) Aber der Geist ist eben darum eine nicht begrifflich scharf bestimmte Größe, er ist Gott selbst, er ist Christus, er kann als eine Mehrzahl von Geistern oder auch von Engeln bezeichnet werden. [2]) Aber gerade diese Pluralität ist lehrreich, um zu verstehen was man unter „heil. Geist" im Unterschied zu Christus verstand. Johannes hat in der Apokalypse neben Gott und Christus sieben Geister genannt (1, 4), und Paulus hat, trotz seiner Betonung der Einheit des Geistes, auch von *πνεύματα* geredet (1. Kor. 14, 12. 32; 12, 10 cf. Apok. 22, 6). Gerade so erklärt Hermas die zwölf Jungfrauen, die bei dem Turmbau der Kirche tätig sind, als „heil. Geister" und „die Kräfte des Sohnes Gottes". [3]) Sagte man „Christus", so dachte man an den geschichtlich wirksamen Gottesgeist, der zum Objekt und Produkt die Gemeinde hat, sagte man „heil. Geist", so dachte man an die wirksame Kraft Gottes, die in vielen und mannigfachen Be-

1) Z. B. Herm. S. IX, 32, 4: *quid putas dominum tibi facturum, qui spiritum integrum tibi dedit, et tu eum totum inutilem redegisti?* cf. 1. Thess. 5, 23: *ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα . . . τηρηθείη.* — 1. Cl. 46, 6: *ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ ἡμᾶς* etc.

2) Z. B. Herm. M. III, 1. VI, 2, 1. XII, 4, 3. S. IX, 13, 2: *αἱ δὲ παρθένοι αὗται . . . ἅγια πνεύματά εἰσι.*

3) S. IX, 13, 2: *καὶ ἄλλως ἄνθρωπος οὐ δύναται εὑρεθῆναι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἐὰν μὴ αὗται αὐτὸν ἐνδύσωσι τὸ ἔνδυμα αὐτῶν· ἐὰν γὰρ τὸ ὄνομα μόνον λάβῃς, τὸ δὲ ἔνδυμα παρὰ τούτων μὴ λάβῃς, οὐδὲν ὠφελήσῃ· αὗται γὰρ αἱ παρθένοι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

tätigungen in den einzelnen das wirkt, was Christus im ganzen schafft.[1]) Aber trotzdem hielt man an der überkommenen Vorstellung von der Einheit des Geistes neben dem Vater und dem Sohn fest. Der heil. Geist ist wirksam wie der Vater und der Sohn, er wird mit ihnen zugleich bekannt, Als Ratgeber ist er von Ewigkeit her bei dem Vater (Herm. S. V s. oben), er ist präexistenter weiblicher Geist, wie Christus männlicher (2 Cl. 14 vgl. oben S. 96).[2]) Das führt uns weiter zu den triadischen Gedanken bei unseren Autoren.

11. Eine „Lehre" von der Trinität hat unser Zeitalter noch nicht besessen. Das heißt Erwägungen über Einheit und Vielheit des göttlichen Wesens oder genauere Bestimmungen des Verhältnisses der Hypostasen untereinander lagen dem naiven Glauben fern. Man war ebenso imstande den einen Gott zu empfinden, als man Gottes Wesen auch in Christus oder dem Geist wahrnahm. Die überkommene Formel Vater, Sohn und heil. Geist (s. S. 66) besteht fort und man vermag auch in ganz sachgemäßer Weise die Funktionen der drei voneinander zu scheiden. Die wichtigste Stelle ist Ignat. Eph. 9, 1 (abgedruckt unten § 8). Der ganze Bau ist Gottes des Vaters, Christi Kreuz ist der Hebebaum, der die Steine zur Höhe emporträgt, der heil. Geist aber ist das Seil, mit dem die einzelnen an den Hebebaum des Kreuzes festgebunden werden. Es sind ähnliche Gedanken, wenn Hermas in dem Sohn Gottes den aus Fels gehauenen Turm der Kirche oder auch den Bauherrn sieht, in den bei dem Bau helfenden Jungfrauen aber den heil. Geist, oder wenn, bei Ignatius, Christus durch den heil. Geist seinen Willen betätigt.[3]) Merk-

---

1) Daß nach dieser Empfindung — nicht „Lehre" — Christus und der Geist für einander gebraucht werden können (Christus ist in uns oder der Geist ist in uns) ist begreiflich. Aber diese Beobachtung — sie wird durch das Neue Testament bestätigt — ist die Grundlage, auf der allein eine fruchtbare Trinitätslehre errichtet werden kann.

2) Einer kräftigeren Gestaltung seines Wesens stand vor allem das Neutrische, Abstrakte seiner Bezeichnung im Wege; man konnte ihn doch nicht konkret als Taube vorstellen. So dachte man an ein Engelwesen (z. B. Asc. Jes. 9, 37; 11, 33; 7, 23; 3, 16 u. o), die Judenchristen (s. das Hebr.-Ev., Helkesai vgl. auch 2. Cl.) haben den Geist resp. den Engel weiblich vorgestellt. Die Trinität Vater, Mutter, Sohn — auch Zinzendorf hat sie vertreten — hätte vielleicht konkretere Handhaben zur Ausgestaltung der Pneumatologie geboten, als das Neutrum πνεῦμα sie ermöglichte.

3) Philad inscr.: ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι. Vgl. hierzu Rom. inscr. (oben S. 92 Anm.), wo die Gemeinde erleuchtet ist ἐν θελήματι Gottes und κατὰ ἀγάπην Christi. — Einen eigenen Willen hat der Geist in den altertümlichen pseudo-

würdig ist die Betrachtung 2 Cl. 14. Die Kirche erscheint hier als die zeitliche und sinnliche Verwirklichung des präexistenten (weiblichen) heil. Geistes. Vermutlich ist dabei die obere Kirche als Mutter vorgestellt wie bei Paulus (Gal. 4, 26. 29). 2. Cl. kennt also Gott den Vater Christi (12, 6; 19, 5), Christus, der Geist war und Fleisch wurde (9, 5), um uns die Wahrheit zu lehren und die Unsterblichkeit zu bringen, und den heil. Geist als die präexistente Kirche und die Mutter der Gläubigen, dessen man einst geistig teilhaft wird, wenn man ihn hier im Fleisch bewahrte (14, 3).[1]) — Aber über gelegentliche Ansätze des Nachdenkens geht das alles nicht hinaus. Dagegen brachte man die triadische Formel dort gern in Anwendung, wo man das Ganze des göttlichen Wesens und seiner Offenbarung und seines Wirkens aussprechen wollte.[2]) Aber wie schon im Neuen Testament dient auch die Formel „Vater und der Herr Christus" zur Bezeichnung der ganzen Offenbarung des göttlichen Wesens.[3])

---

clementinischen Briefen de virginitate (9, 1): *voluntati spiritus dei consentit quisquis, in quo est spiritus dei.*

1) Zu der überweltlichen Kirche s. noch Hebr. 11, 10; 12, 22; Apok. 21, 2. 9; Herm. V. I, 3, 4: *κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ.* II, 4, 1: *ἡ . . . ἐκκλησία πάντων πρώτη ἐκτίσθη.* Am merkwürdigsten ist Apok. 3, 12; hier will Christus auf den Überwinder hinschreiben den Namen seines Gottes und seinen neuen Namen, dazwischen steht: *καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἰερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου.* Indem hier der Name der Kirche zwischen dem des Vaters und Sohnes steht, kann es doch nicht fraglich sein, daß die himmlische Kirche der heil. Geist ist, wie 2. Cl. 14. Diese himmlische Stadt ist nun die *γυνὴ τοῦ ἀρνίου* (Apok. 21, 9), wozu auch Eph. 5, 23f. zu vergleichen ist. Noch Tertullian hat in seiner Frühzeit die Trias Vater, Sohn und Mutter d. h. Kirche angewandt (s. de orat. 2, vgl. die himmlische Kirche de bapt. 8. 15), nach Asc. Jes. 3, 15f. ist „der Engel der Kirche, die in den Himmeln ist" der heil. Geist oder der „Engel des heil. Geistes" (7, 23; 9, 36; 11, 33).

2) 1. Cl. 46, 6: *ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ ἡμᾶς*; 58, 2: *ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* cf. 59, 2. 4: *ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου.* — Ignat. Eph. 9, 1 (s. den folg. Paragr.) Magn. 13, 1: *ἵνα πάντα ὅσα ποιεῖτε, κατευοδωθῆτε σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει.* Ähnlich ib. § 2, wo aber der Text unsicher ist. Als liturgische Formel Mart. Pol. 14, 2: *δι' οὗ σοι σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ ἡ δόξα* etc. 22, 3: *ᾧ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι.* Vgl. aus der älteren Literatur noch Helkesai bei Hippol. Ref. IX, 13. Asc. Jes. 7, 23; 8, 18. 25; 9, 32 ff.; 11, 32f. cf. Epiph. h. 67, 3; vgl. auch die Gnostiker, schon Simon Magus Anschauung setzt die Trias voraus (s. § 10).

3) Diese Auffassung hat Loofs (PRE. IV³, 26f.) als **Binitarismus** bezeichnet und auch mehrfach in der späteren Zeit nachgewiesen. Die Anschauung sei die, daß man Gott und seinen Geist zwar als eins denkt, daß aber der Geist auch von Gott aus- und in das Fleisch Jesu eingeht. Diese Beobachtung ist richtig,

12. Die Betrachtung des Christentums der apostolischen Väter schreitet jetzt naturgemäß fort zu den Vorstellungen von dem Werk und dem Wirken Christi. Auch hier wirken die urchristlichen Gedanken nach, aber ihre Wiedergabe ist oft so blaß und formelhaft, daß es schwer ist, den inneren Besitz der Autoren festzustellen. Zunächst ist zu konstatieren, daß die beiden Gedankengruppen des Neuen Testaments uns auch hier begegnen. Christus wird einerseits als der bezeichnet, der Gottes Sache bei uns führt und in uns durchsetzt, er kommt andrerseits als der in Betracht, der unsere Sache vor Gott vertritt, durch ihn werden wir von der Sünde frei und er bleibt ständig unser Bürge und Anwalt vor Gott und führt uns zu ihm hin. Dabei ist naturgemäß bei jener ersten Seite mehr an sein göttliches, bei dieser letzteren mehr an sein menschliches Sein zu denken, aber beides ist nicht ausschließlich zu verstehen. Indem dies Doppelte aber geschieht, werden — wie früher gezeigt worden ist — die beiden Stücke des neuen Bundes verwirklicht. So ist Christus in der Tat der Mittler des neuen Bundes, aber, da die alttestamentlichen Bundestafeln von Mose zerschlagen wurden, ist unser Bund eigentlich der einzige Bund, aber eben

wie das Neue Testament zeigt — etwa die paulinische Grußformel; auch das spätere Judentum wirft den Christen immer nur Ditheismus vor (Weber, Altsynag. Theol. S. 148, der Koran kennt die Trias: Vater, Jesus und Maria, Sure 5, 116, cf. 4, 169), so auch die Monarchianer —, aber sie erklärt nicht etwa den Ursprung der triadischen Vorstellung, sondern sie verschärft nur das Problem. Die Formel Vater, Sohn und Geist ist nämlich als das Ursprüngliche gegeben s. die Formel im N. T., Simon Magus, Helkesai, die Ascens. Jes. etc. oben S. 110 f.) und sie besteht neben der binitarischen Anschauung und zwar so, daß auch von einem Wirken des Geistes neben dem Christi geredet wird (auch bei Hermas). Der Ausgang ist also von der triadischen Formel als dem Ursprünglichen — sie ist urchristlich und auch judenchristlich — zu nehmen. Nun wurde aber Christus als „der Geist" (2. Kor. 3, 17) gedacht, aber wie er als Geist von dem Vater abgelöst wurde, so wurde wieder von ihm der „heil. Geist" oder die „Geister" abgelöst, wie der Vater eins ist mit dem Geist und Christus als den Geist sandte, so sendet wieder der Geist-Christus den Geist Für das ursprüngliche Empfinden hatte das triadischen Sinn, ohne daß die Differenz modalistischer oder pluralistischer Deutung zum Bewußtsein gekommen wäre. Sofern nun Christus das geschichtlich wirksame Geistprinzip in seiner Einheit und Totalität ist, kann man sich, ohne das Bewußtsein einer Lücke zu haben, binitarisch ausdrücken, bei der Reflexion aber auf die empfangenen Wirkungen der Offenbarung können wieder der in den einzelnen und durch sie wirkende Geist und der die Kirche bauende Geist-Christus unterschieden werden, wie wir es oben verstanden haben. Der binitarischen Ausdrucksweise leistete dabei Vorschub die Schwierigkeit, den Geist hypostatisch zu fassen und die Beschlossenheit des Geistes in Christus, von dem er kommt und dessen Geist er ist. Der Binitarismus ist also nicht als ein besonderer Gedankentypus neben dem Trinitarismus zu beurteilen. Er ist nur eine Abbreviatur.

deswegen kommt es nicht zu einer klaren Erkenntnis des Wesens des neuen Bundes und seines Fortschrittes über den alten hinaus (Barn. 4, 8; 6; 19; 14, 5). — Will man in kurzer Formel das Ganze des Werkes Christi zusammenfassen, so bieten sich zwei Aussprüche als zu diesem Zweck geeignet dar. Die Knaben, die im Alten Testament (Num. 19) das Volk besprengen, sind ein Vorbild der Prediger des Evangeliums zur Sündenvergebung und zur Heiligung des Herzens (Barn. 8, 3), und der Knecht Gottes „reinigt die Sünden des Volkes und zeigt ihnen die Pfade des Lebens, indem er ihnen das Gesetz gibt, das er von seinem Vater empfangen hat“ (Herm. S. V, 6, 3).[1] Indessen sind innerhalb dieser beiden Gesichtspunkte verschiedene Spielarten vorhanden, indem man auf der einen Seite mehr an den Gott in uns durch seine mystische Einwohnung offenbarenden Christus oder mehr an den geschichtlichen Urheber des neuen Gesetzes denken kann, auf der anderen Seite mehr die gegenwärtige Bürgschaft Christi oder auch sein geschichtliches Leiden und Sterben betonen kann. Doch schließen diese Spielarten der Gedanken einander nicht aus, sondern gehen auch bei denselben Autoren ineinander über. Auch hier kann die Mystik in Rationalismus umschlagen und die rein geschichtliche Betrachtungsweise in die religiöse übergehen. — Dies sind die geschichtlichen Gesichtspunkte, von denen aus die Erlösungsgedanken unserer Autoren sachgemäß geordnet werden können. Wir beginnen die Besprechung mit der ersten Seite, zumal diese bei den Autoren selbst im Vordergrund steht.

13. Diese erste Seite in dem Werk Christi faßt zunächst den Gedanken in sich, daß Christus uns die Erkenntnis der Wahrheit und das ewige unsterbliche Leben bringt und ist. Überall begegnet uns dieser Gedanke, ja er bezeichnet die Hauptsache in dem Werk Christi.[2] Er berührt sich auf das nächste mit der johanneischen Erlösungslehre, aber er hängt kaum historisch von dieser ab, sondern beweist an seinem Teil, daß Elemente der johanneischen Anschauung

1) B. 8, 3: *οἱ ῥαντίζοντες παῖδες οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας.* Herm. l. c.: *αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

2) Vgl. z. B. Barnab. 14, 5: *ἵνα αὐτὸς* (Christus) *φανεὶς τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ καὶ παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους, διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ.* — 2. Cl. 20, 5: *τῷ ἐξαποστείλαντι ἡμῖν τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι᾽ οὗ καὶ ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν.* — Ignat. Eph. 17, 1f.: *ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν . . ., λαβόντες θεοῦ γνῶσιν ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός,* ib. 19, 3: *ἄγνοια καθῃρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρατο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου . . ., ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.*

auch vor Johannes in der Kirche wirksam gewesen sind. Es sind zunächst die Gedankenzüge zusammenzustellen, die hier in Betracht kommen.

Durch Christus blicken wir zum Himmel empor und kosten die ἀθάνατος γνῶσις (1. Cl. 36, 2), durch ihn hat Gott „uns berufen von der Finsternis zum Licht, von der Unwissenheit zu der Erkenntnis der Herrlichkeit seines Namens“ (ib. 59, 2).[1]) Christus erlöst uns aus der Finsternis des Irrtums (Barn. 14, 5). Durch ihn hören wir auf, den toten Götzen zu opfern, sondern dienen „dem Vater der Wahrheit“ (2. Cl. 3, 1). So führt Christus zur Erkenntnis Gottes,[2]) die andrerseits in ihm selbst uns offenbar wird (Barn. 5, 10). Der Ruf, der durch ihn von Gott her an uns ergeht, ist andrerseits auch sein Ruf an uns. Und dieser Ruf hat schöpferische Kraft, indem er uns in ein neues wahres Sein versetzt: ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς (2. Cl. 1, 8; 2, 7; 9, 5). — Das ist also zunächst der Gedanke: Christus ist der von Gott gesandte Offenbarer, der uns den wahren Gott kennen lehrt und uns dadurch von dem Irrtum des Götzendienstes und dem falschen alten Bunde befreit. Aber er ist nicht bloß Lehrer, sondern in ihm ist göttliches Wesen, daher ist er selbst als Person Gottes Offenbarung und er selbst beruft uns schöpferisch zu einer neuen Existenz. Von jener Seite her kommt es auf sein geschichtliches menschliches Wirken an, von dieser Seite aus kommt er als Gott in Betracht.

Diese Gedanken werden ergänzt durch den weiteren Gesichtspunkt, daß Christi Werk ein moralisches Absehen befolgt. Christus ist Gottes Wort und Gesetz, so wird er auch zum Gesetzgeber. Sein Lehren hat uns nicht nur Gott, sondern auch seinen Willen kennen gelehrt. Das Gesetz seines Vaters gibt er uns zur Befolgung (Herm. S. V, 5, 3 cf. 2. Cl. 3, 4). Aber er ist selbst andrerseits dies Gesetz: der Weidenbaum, der alle Lande überschattet, „ist das Gesetz Gottes, das gegeben ist in die ganze Welt. Dieses Gesetz aber ist der Sohn Gottes, der verkündigt worden ist bis an die Enden der Erde. Das Volk aber unter dem Schatten (der Weide) sind die, welche gehört haben das Zeugnis und geglaubt haben an ihn.“ Und wiederum ist er auch der Engel, der das Volk regiert und das „Gesetz in die Herzen der Gläubigen gibt“ (Herm. S. VIII, 3, 2f.). Auch hier haben wir wieder den doppelten Gesichtspunkt: der historische Jesus war Vermittler des göttlichen Gesetzes, aber als der erhöhte Herr lebt er selbst als göttliches Gesetz in den Gläubigen und bringt dies Gesetz in ihre Herzen hinein. Es ist,

1) cf. 1. Cl. 59, 3: δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας.

2) Vgl. noch die Stellen bei Ignat. über den λόγος und διδάσκαλος oben S. 101f.

wie wir gesehen haben, ein ähnlicher Gedanke, wie er durch den johanneischen und ignatianischen „Logos“ zum Ausdruck gelangt. Freilich soll der Mensch die Gebote erfüllen, aber nur der kann es, der den Herrn und den Geist in seinem Herzen hat.[1]) Diese Gedanken berühren sich mit der Hervorhebung des Beispiels Christi und seiner Nachahmung. Die Demut, wie sie Jes. 53 schildert, soll uns, die wir „unter das Joch der Gnade“ gekommen sind, zum Beispiel der Demut dienen.[2])

Mit der neuen Erkenntnis, die sich uns in Christus erschließt, verbindet sich aber auf das engste die Unsterblichkeit, sei es daß diese Erkenntnis selbst als eine unsterbliche bezeichnet ist (1. Cl. 36, 2), sei es daß neben der Erkenntnis die Unsterblichkeit als zweites Stück der Offenbarung Christi steht (2. Cl. 20, 5. Barn. 14, 5 s. die Stellen S. 113, Anm. 2), sei es daß die Unsterblichkeit als der Lohn der Gesetzeserfüllung verheißen wird (2. Cl. 11, 1). So ist jeder Gedankenzug, den wir kennen lernten, der Ergänzung durch die Unsterblichkeit fähig. Die These Lessings, daß Christus der erste praktische Lehrer der Unsterblichkeit gewesen sei, bestätigt sich an unseren Autoren durchaus. Die Gewißheit der Unsterblichkeit, nach der die Zeit so dringend rang, ist ihnen in Christus aufgegangen. Christus ist der *σωτὴρ καὶ ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας*. Man empfindet in ihm die gegenwärtige Macht des ewigen Lebens und man ist, wenn man ihn hat, innerlich mit der Ewigkeit verbunden, mögen auch die Wege, die zu ihr führen, oft recht äußerlich vorgestellt sein. Auch dieser Stimmung hat das johanneische Evangelium ihren klassischen Ausdruck verliehen. „Licht, Leben, Wahrheit“ das war die Sehnsucht der Zeit (S. 31 ff.), es war verständlich, daß man gerade diese Güter hervorhob unter den Gaben des Christus, der der Seele alles gibt was sie bedarf.

Bei Ignatius haben dieselben Gedanken eine besondere Form durch die mystische Vorstellung von der Einwohnung Christi empfangen. Aber es ist irrig, wenn man diese Form so betont, als handle es sich um einen besonderen Lehrtypus, denn auch in den Vorstellungen, die wir bisher besprochen haben, ist eine unmittelbare Einwirkung Christi auf die Seele vorausgesetzt. Nach Ignatius wohnt Christus in uns, sodaß

1) Herm. M XII, 4, 3: *δύναται, φησί, πάντων καὶ πασῶν τῶν ἐντολῶν τούτων κατακυριεῦσαι ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸν κύριον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*, cf. S. X, 3, 1: *non potest enim fieri, ut sine his virginibus haec mandata serventur.*

2) 1. Cl. 16, 17: *εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι᾽ αὐτοῦ ἐλθόντες;* Ignat. Eph. 10, 3 *μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζομεν εἶναι*, Rom. 6, 3. — Pol. Philipp. 8, 2; 10, 1.

wir der Tempel, er der Gott dieses Tempels ist.[1]) Er ist „unser wahres Leben“, unser „unauflösliches Leben“.[2]) Andrerseits sind und bleiben aber auch die Christen in Christus, eine innere geistige Wirkung von ihm empfangend, sodaß sie Gottes Gebote erfüllen, sich unsterblich wissen und gewiß werden der künftigen Auferweckung und des ewigen Lebens.[3])

Christus in uns und wir in Christus, oder Christus unser Lehrer und Gesetzgeber, der uns Wahrheit und Rcht offenbart hat und dauernd in uns zu diesem Zweck wirksam ist; durch dieses wie jenes sind wir in neues Leben versetzt und der Unsterblichkeit versichert. Das ist der erste Gedankenkreis hinsichtlich des Werkes Christi. Er entspricht den Problemen der Zeit: „unsterbliche Erkenntnis“ und Unvergänglichkeit.

14. Das bringt Christus, aber er bringt noch etwas anderes, denn er steht auch auf der Seite der Menschen und bewirkt, daß sie von Sünden frei werden und führt sie zu Gott. Um die geschichtlichen Tatsachen des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und der Interzession bei dem Vater legt sich dieser zweite Gedankenkreis. Auch er wurzelt in neutestamentlichen Gedanken und er teilt mit ihnen die Bestimmtheit der Überzeugung und die Unbestimmtheit der Formulierung. — Christus ist gestorben und erstanden um unsertwillen, wer hieran glaubt hat das ewige Leben. Man möchte hier ergänzend hinzufügen: weil dadurch die Schuld vergeben ist,[4]) aber es ist merkwürdig,

1) Ignat. Eph. 15, 3: *πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν*, Rom. 6, 3: *εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει*, Magn. 14: *θεοῦ γέμετε*. Vgl. auch die Ausdrücke *θεοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, ναοφόροι* als Bezeichnungen der Christen (Eph. 9, 2).

2) Eph. 3, 2: *Ι. Χρ. τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν.* Magn. 1, 2: *Ι. Χρ. τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν*, ib. 15; *κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.* Sm. 4, 1: *Ἰ. Χρ. τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν.*

3) Eph. 11, 1: *μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν*, ib. 10, 3: *ἀλλ᾽ ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ καὶ σωφροσύνῃ μένητε ἐν Ἰησοῦ Χρ. σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς*, ib. 8, 2: *ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χρ. πάντα πράσσετε.* ib. 9, 2: *ἔστε οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι . . . χριστοφόροι . . . κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χρ.* Magn. 12: *οἶδα, ὅτι οὐ φυσιοῦσθε· Ἰησοῦν γὰρ Χρ. ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.* Trall. 9, 2: *ὃς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησ. οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν.* ib. 2, 1: *οὐ κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χρ. τὸν δι᾽ ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε.*

4) 1. Cl. 21, 6: *τὸν κύριον . ., οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν.* Ignat. Trall. 2, 1: *τὸν δι᾽ ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε.* Rom. 6, 1: *ἐκεῖνον ζητῶ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα, ἐκεῖνον θέλω τὸν δι᾽ ἡμᾶς ἀναστάντα.* Polyk. Philipp. 9, 2: *οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα ἀλλὰ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα καὶ δι᾽ ἡμᾶς ὑπὸ θεοῦ ἀναστάντα.*

daß das so selten ausdrücklich gesagt wird.[1] Unter Anführung von 1. Ptr. 2, 22. 24 sagt Polykarp, daß Christus das Angeld unserer Gerechtigkeit ist und daß er gelitten hat, „damit wir in ihm leben" (8, 1). Die Konsequenz dieser oder der vorigen Betrachtungen ist dann nicht etwa der Friede der Sündenvergebung, sondern die Aufforderung Christus nachzuahmen oder ihn zu lieben (Pol. 8, 2; 9, 2. Ign. Rom. 6, 1), oder, wie es bei 2. Cl. heißt, Christus durch Frömmigkeit und Buße eine Gegengabe zu gewähren (1, 3. 5; 3, 1. 3; 9, 7. 8).[2] Im 1. Cl. lesen wir, das Blut Christi sei um unserer Errettung willen vergossen worden und sei dem Vater „wert" gewesen, weil es der Welt „die Gnade der Buße" brachte; aber gleich darauf hören wir, daß oft Buße gepredigt wurde und daß sie es eben ist, durch die die Menschen Gott versöhnen.[3] Danach hat das Blut Christi die Wirkung, daß es den Menschen die Möglichkeit der Buße gewährt. Aber der Verfasser weiß auch, daß das Blut Christi den Gläubigen Erlösung gibt und daß Christus Leib und Seele für unseren Leib und unsere Seele dahingegeben hat.[4] Man muß sich hüten aus den einzelnen Stellen zu viel zu folgern. Daß Christus durch Tod und Auferstehung uns erlöst hat vom ewigen Tode, das ist sicher allgemeine Überzeugung gewesen. Man hätte auch gewiß nichts dawider gehabt, wenn man dieser Formel die Sündenvergebung hätte substituieren wollen, nur lag sie, sozusagen, unseren Autoren nicht recht. Und das ist begreiflich. Wenn man daran gewöhnt war, auf den lebendigen

---

1) Barn. 5, 1: *Εἰς τοῦτο γὰρ ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθοράν, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν, ὅ ἐστιν ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος* nach Jes. 53, 5. 7. 6, 11: *ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς.* Demgemäß verkündigen die evangelischen Boten *τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας* (8, 3).

2) Z. B. 2. Cl. 1, 2. 3: *ὅσα ὑπέμεινεν Ἰησοῦς Χριστος παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν· τίνα οὖν ἡμεῖς αὐτῷ δώσομεν ἀντιμισθίαν ἢ τίνα καρπὸν ἄξιον οὗ ἡμῖν αὐτὸς ἔδωκεν;* — S. noch Hermas S. V, 6, 2f.: *καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς. Αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον.* Die Reinigung geht also der Mitteilung des Gesetzes voraus und ist von ihr unterschieden, aber ihr Zweck ist die Befolgung des Gesetzes.

3) 1. Cl. 7, 4: *ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γνῶμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν.* So ist zu allen Zeiten Buße gepredigt worden, z. B. von Noah und Jonas: *οἱ δὲ μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξιλάσαντο τὸν θεὸν ἱκετεύσαντες καὶ ἔλαβον σωτηρίαν.*

4) 1. Cl. 12, 7: *ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.* 49, 6: *διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν,* cf. Mtth. 20, 28.

Christus sein Augenmerk zu richten, wenn man von ihm andauernde Impulse zu frommer Tat empfing, so verblaßte die Überzeugung, daß dieser Christus einst durch ein besonderes Tun prinzipiell Sündenvergebung erworben hat, leicht — zumal ihr eine schärfere begriffliche oder populär faßliche Begründung noch abging —, dafür trat dann die dankbare Bewunderung seiner Liebe ein, das Streben ihr nachzuahmen oder ihrer würdig zu werden. Und dazu kam noch, daß solche Gedanken wie die Gerechtigkeit, die der Mensch Gott schuldet, und die Gerechtigkeit, die Gott am Menschen bewährt, dem Heidenchristen ferner lagen. Wenn Christus in ein Leben eingriff, so war das Alte eben vergangen und das Neue sollte als Leben betätigt werden. Das „Christus für uns" trat zurück gegenüber dem „Christus in uns" und dem „wir für Christus".

Nur bei einem dieser alten Väter finden wir eine deutliche Erkenntnis. Es ist Barnabas. Nach ihm ist Zweck und Erfolg des Leidens und der Auferstehung Christi einmal die Aufhebung des Todes und der Erweis der Auferstehung (5, 6), dann aber und vor allem die Vergebung der Sünden und die Heiligung der Herzen, Erneuerung durch Sündenvergebung und die sittliche Umbildung. Hierdurch ist die ältere, biblische Anschauung zutreffend wiedergegeben, und, indem Barnabas Heiligung und Sündenvergebung zusammenstellt, auch kaum das der Gedanke, daß die Sündenvergebung nur einmal dem Menschen für die Sünden vor der Taufe zuteil werde. — Auch darin steht Barnabas allein da, daß er gelegentlich das Leiden Christi unter den Opfergesichtspunkt rückt: „Er sollte für unsere Sünden das Gefäß des Geistes (d. h. den Leib) zum Opfer darbringen, damit auch das Vorbild des Isak, der auf dem Altar dargebracht wurde, erfüllt werde" (7, 3 cf. 8, 2. 3). Aber es wird nicht deutlich, in welchem Sinn der Verf. den Opferbegriff braucht. Der Umstand, daß derselbe nur bei ihm — und auch hier unbetont — begegnet, bestätigt die wichtige Tatsache, daß die Betrachtung des Todes Christi als Opfer in dem Urchristentum keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt hat.[1])

Bedeutungsvoller ist die verwandte Vorstellung, nach welcher Christus gegenwärtig im Himmel als Hoherpriester waltet und uns als solcher zu Gott hinführt. Er ist der Hohepriester unserer Darbringungen, der Patron und Helfer unserer Schwäche, durch ihn nahen wir Gott mit unserem Lobe.[2]) Es ist derselbe Gedanke, wenn Hermas den Sohn

---

1) Vgl. A. Seeberg, Der Tod Christi etc. 1895, S. 378.

2) 1. Cl. 36, 1: *αὕτη ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν*

Gottes als das Tor oder den „einzigen Eingang zum Herrn“ bezeichnet (S. IX, 12, 6 vgl. Joh. 10, 7; 14, 6). Somit ist das Verhältnis des Menschen zu Gott vermittelt durch Christus, der, uns schützend und vertretend, bei Gott im Himmel wirksam ist und uns dadurch den Zugang zu Gott eröffnet.[1]) Hier kommt der Gedanke des „Christus für uns“ zu klarerem Ausdruck als in dem früher besprochenen Gedankenkreise. Dabei darf nicht übersehen werden, daß diese Stellung Christi doch auf seinem irdischen Bürgewerk beruht.

15. Diese Übersicht wird die Gesichtspunkte, von denen wir ausgingen (S. 113) bestätigt haben: In Christus wird Gott unser und werden wir Gottes. Als Lehrer und Herr, als Gesetzgeber und als „Gott in uns“ waltet er, uns ein neues Leben in Erkenntnis und Unvergänglichkeit schenkend, uns erneuernd und ewig machend. Und er litt und starb uns zugute und er vertritt und schützt uns, den Weg zu Gott uns eröffnend. Die Schranke der Erkenntnis dem Neuen Testament gegenüber bestand darin, daß der sühnende und bürgende Charakter des geschichtlichen Christus zurücktrat, und daß dadurch die Bedeutung der Sündenvergebung ungebührlich zurückgeschoben wurde. Das Empfinden ist fast ausschließlich orientiert an dem Lehrer und König, der die unsterbliche Erkenntnis, die Unvergänglichkeit und das Gesetz gibt und ist. Das sind christliche Gedanken, aber, wenn sie isoliert werden, so hat das nicht nur eine Verkürzung der religiösen Erkenntnis, sondern auch des religiösen Lebens zur Folge. Aber die Erkenntnis dieser Einseitigkeit in ältester Zeit soll dazu anleiten, die entgegengesetzte Einseitigkeit bei der Deutung des Neuen Testaments einzuschränken.

16. Von Christus und der Erlösung schreitet unsere Erörterung fort zunächst zu den Mitteln, durch die Christus wirkt und dann zu dem Lebensstand, der daraus hervorgeht.

Daß unter diesen Mitteln das W o r t obenan steht, ist selbstverständlich. Zwar nimmt es noch nicht die fast hypostatische Stellung ein, die es in der späteren Dogmatik inne hat, aber seine Bedeutung in jeder geistigen Religion ist eine hohe, und sie mußte das erst recht im Christentum sein, das seine Erkenntnis auf geschichtliche Tradition zurückführte, und das einen engen geistigen Zusammenschluss seiner Bekenner prinzipiell forderte. Die Bedeutung des Wortes wird aber erst

---

τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. 61, 3: *σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 64. Martyr. Pol. 14, 3: *σὲ δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Anders Polyc. Philipp. 12, 2: *ipse sempiternus pontifex . . . aedificet vos in fide et veritate.*

1) Vgl. besonders den Hebräerbrief, die johann. Gedanken vom „Weg“ und der „Tür“, sowie die Formel „durch Christus“.

an dem Gedanken des Paulus voll erkannt, daß nämlich der Geist und seine Kraft in dem Wort wirksam werden (oben S. 64). Mag immerhin die mystische Innenwirkung des Geistes in unserer Zeit nicht streng an das Wort gebunden sein, sofern man auch direkte Wunderwirkungen des Geistes annahm, so ist doch in der Hauptsache das Wort als das Mittel zu betrachten, durch das man Christi Offenbarung empfängt. Die Christen sind ja „die durch den Namen des Herrn Berufenen" (Herm. S. VIII, 1, 1) und Christus ist „das Wort" (s. oben S. 101). Daher nehmen sie das Wort, sei es, daß es Gesetz bringt oder die neue Erkenntnis erschließt, in „Furcht und Wahrheit" an, und sind bereit es sich stets von den Mitchristen sagen zu lassen. Das Wort gibt ihnen das neue Leben, es bekehrt die Herzen, denn Gott selbst kommt durch das Wort in die Herzen hinein, sodaß er selbst hinfort in uns wohnt und weissagt, den Mund uns öffnet und uns zum ewigen Leben hinleitet.[1]) Es ist wirkliches Menschenwort, aber wer denkt daran, wenn Dinge sich in ihm erschließen, an die man weder gedacht noch an die zu denken man auch nur gewünscht hat, da redet eben Gott durch den Menschen zu uns.[2])

17. Mit dem Wort ist eng die Taufe verbunden. Sie ist von Christus eingesetzt, indem er durch sein Leiden das Wasser gereinigt hat (Ignat. Eph. 18, 2). Die Didache schreibt vor: „taufet in den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in lebendigem Wasser. Wenn du aber lebendiges Wasser nicht hast, so taufe in anderem Wasser. Wenn du aber nicht kannst in kaltem, in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, so gieß aus auf das Haupt dreimal Wasser auf den Namen des Vaters und Sohnes und heiligen Geistes" (7, 1—3).[3]) Aber

1) 1. Cl. 19, 1: *οὐ μόνον ἡμᾶς ἀλλὰ καὶ τὰς πρὸ ἡμῶν γενεὰς βελτίους ἐποίησεν, τούς τε καταδεξαμένους τὰ λόγια αὐτοῦ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ.* Did. 4, 13: *φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες.* 3, 8: *καὶ τρέμων τοὺς λόγους διὰ παντός, οὓς ἤκουσας.* 4, 1: *τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον.* 4, 2: *ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπάῃς τοῖς λόγοις αὐτῶν.* 16, 2. Ignat. Pol. 5, 1: die Predigt des Bischofs cf. Did. 15, 1.

2) Barnab. 6, 17: *τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι.* 11, 8: *πᾶν τὸ ῥῆμα, ὃ ἐὰν ἐξελεύσεται ἐξ ὑμῶν διὰ τοῦ στόματος ὑμῶν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ ἔσται εἰς ἐπιστροφὴν καὶ ἐλπίδα πολλοῖς.* 16, 8 f.: *ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. Πῶς; ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως . . ., αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων.* 16, 10: *ὁ γὰρ ποθῶν σωθῆναι βλέπει οὐκ εἰς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' εἰς τὸν ἐν αὐτῷ κατοικοῦντα καὶ λαλοῦντα, ἐπ' αὐτῷ ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῷ μηδέποτε μήτε τοῦ λέγοντος τὰ ῥήματα ἀκηκοέναι ἐκ τοῦ στόματος μήτε αὐτός ποτε ἐπιτεθυμηκέναι ἀκούειν.*

3) Herm. M IV, 3, 2: *εἰς ὕδωρ κατέβημεν.* Barn. 11, 11: *καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ.*

die Christen werden auch genannt *οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου* (9, 5 vgl. oben S. 91). Der alte Name der Taufe als Siegel oder Siegel des Sohnes Gottes (*σφραγὶς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*) begegnet uns mehrmals bei Hermas und im 2. Cl. (Herm. S. VIII, 6, 3. IX, 16, 3. 4. 7; 17, 4. 2. Cl. 8, 5; 7, 6). Das Siegel Abrahams oder des heiligen Bundes war nach jüdischem Sprachgebrauch die Beschneidung.[1]) Dem stellt Paulus die *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι* entgegen (Röm. 2, 29) und braucht das Verbum *σφραγίζειν* für die Mitteilung des Unterpfandes des Geistes bei der Taufe (2. Kor. 1, 22. Eph. 1, 13; 4, 30 cf. 2. Kor. 5, 5). Darin besteht für Paulus das eigentliche Wesen der Taufe, daß in ihr der Geist dem Menschen zuteil wird. Geradeso wie es Paulus darauf ankam im Wort dem Geist eine feste und geordnete Stätte seiner Wirksamkeit zu bereiten, so hat er den Geist auch an die feste Institution der Taufe gebunden. Dadurch, daß bei der Taufe die Christen den Geist empfangen haben, sind sie „versiegelt“ auf den Tag der Erlösung oder auch beschnitten mit der *περιτομὴ ἀχειροποίητος* (Kol. 2, 11). Somit ist die Taufe „Siegel“ als Mitteilung des Unterpfandes des Geistes. So ist der Begriff auch hier zu verstehen.[2]) — Ebenso lehrreich, wie die Bezeichnung der Taufe als Siegel ist die andere als Annahme und als Tragen des Namens des Sohnes Gottes (Herm. S. IX, 12, 4. 8; 13, 2f.; 14, 5; 16, 3; 17, 4. VIII, 10, 3). Dieses bindet und verpflichtet äußerlich, jenes innerlich: „wenn du den Namen allein empfängst, nicht aber das Gewand von diesen (den Jungfrauen oder dem heiligen Geist) empfängst, so wirst du davon keinen Nutzen haben. Denn diese Jungfrauen sind Kräfte des Sohnes Gottes; wenn du den Namen trägst, seine Kraft aber

---

1) So Röm. 4, 11. Die Beschneidung heißt חותמו של אברהם oder חותמו של ברית הקדש; sie heiligt und erneuert und gibt einen *character indelebilis sanctitatis.* Belege aus der jüdischen Literatur bei Weber, Syst. d. altsyn. Theol. S. 75. 255f. A. Seeberg, Der urchristl. Kat. S. 232f. Man muß diesen Charakter der Beschneidung im Auge haben, um zu verstehen, wie der Geist ihr Ersatz werden konnte, vgl. besonders Iubil. 1, 23 und Act. 15, 8—11.

2) Das geht ganz klar aus 2. Cl. 8, 6 hervor, wo die *σφραγίς* der *σάρξ* gegenübergestellt ist: *τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον.* Ähnlich Herm. S. IX, 16, 4: *ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν· εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες,* s. auch S. VIII, 6, 3, wo die, welche das Siegel empfangen, aber zerbrochen haben, dafür danken sollen, daß Gott sich ihrer erbarmt *ἀνακαινίσαι τὰ πνεύματα αὐτῶν.* Vgl. noch die Ölsalbung als Siegel Act. Thom. 25. 26. 27. 120. 121. 132. — *Σφραγίς* als Namen der Taufe sonst noch Act. Pauli et Thecl. 25. Martyr. Pauli 7. Clem. Alex., Quis div. salv. 39. 42. Die Aberciusinschrift (l. 9: *λαὸν δ᾽ εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα*). Hippol. de antichr. 6. Orig. c. Cels. VI, 27. Didascal. 10: *das Wort hören . . . bis sie das Siegel empfangen und vollkommen werden.* 16. Sehr oft bei den Gnostikern s. z. B. Exc. et Theodot. 86.

nicht trägst, so wirst du umsonst seinen Namen tragen" (Herm. S. IX, 13, 2).[1])

Gemäß diesen beiden Benennungen gestalten sich die Vorstellungen von der Taufe. Nicht an einen isolierten Vorgang hat man zu denken, sondern deutlich hängt die Taufe mit der vorangegangenen Lehre samt dem Bekenntnis zu ihr zusammen. Dieser Zusammenhang besteht einmal darin, daß durch die Taufe im Subjekt sich verwirklicht, was Inhalt der Lehre war und daß daher inneres lebendiges Eigentum wird, wovon die Lehre handelte, und dann darin, daß die Taufe verpflichtet zum fortdauernden Bekenntnis Christi und zur Befolgung seiner Gebote. Sehr deutlich wird dieses Gedankengefüge von Barnabas zum Ausdruck gebracht: die Seele ist von Natur eine Behausung der Dämonen, „vergänglich und schwach", sie wird dann „erbaut auf dem Namen des Herrn" und dadurch „neu geschaffen", nämlich dadurch, daß sie Sündenvergebung und die „Hoffnung auf den Namen" empfängt und hierdurch der objektive Glaube und die Gebote, die ihr gesagt wurden, in ihr lebendig werden und zwar so, daß Gott selbst gegenwärtig ist und sie durch Buße zum ewigen Leben führt.[2]) Diese Gedanken halten sich von allen magischen Einflüssen frei. Die Taufe ist Wiedergeburt, aber sie erneuert den Menschen durch die geistigen Einwirkungen des Wortes und wandelt dadurch sein Leben um in ein Leben des Glaubens und des Zeugnisses, der Buße und Unsterblichkeit. Dabei ist dies alles

---

1) Auch diese Vorstellung ist schon im Neuen Testament vorhanden: die Christen, die sich zu Christi Namen bekennen (1. Joh. 3, 23; 5, 13 cf. Phil. 2, 16), sind mit dem Namen des Lammes und seines Vaters an der Stirn gezeichnet (Apok. 14, 1; 22 4) und der Name (Christi) ist über ihnen genannt worden (Jak. 2, 7 u. Herm. S. VIII, 6, 4 vgl. dazu Jes. 4, 1; 14, 9). Um dieses Namens willen haben sie als *χριστιανοί* mancherlei zu tragen (1. Ptr. 4, 13. 15. Apok. 2, 3). Auf das Bekenntnis zu Christus und die Zugehörigkeit zu ihm weist die Bezeichnung.

2) Barn. 16, 7—9: *πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές . . . . ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων, διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ. Οἰκοδομηθήσεται δὲ ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου . . . . Πῶς; μάθετε· λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. Πῶς; ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους, ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα* (zur Verkündigung des Wortes s. § 10), *μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν, εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν* — 11, 11: *τοῦτο λέγει, ὅτι ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ, τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες* cf 11, 8.

offenbar als ein fortdauernder Zustand zu denken, also ist auch die *μετάνοια* kein einmaliger Akt, sondern ein Zustand.

Nur noch Hermas bietet uns ausführlichere Bemerkungen über die Taufe. Auch er faßt die Berufung und den Glauben mit der Taufe zusammen und läßt den Geist in ihr sich in dem Glauben und der Liebe, die der Christenheit gemeinsam sind, kundgeben.[1]) Genauer angesehen, geht das Hören und Glauben oder die Annahme des Namens Christi dem Empfang des Siegels oder des Geistes voran,[2]) aber so, daß letzteres ersteres belebt und innerlich macht (s. Anm. 1). Die Gaben der Taufe sind die Vergebung der Sünden, die der einen und einzigen Buße folgt, und der Geistempfang, durch den man das ewige Leben erhält.[3])

Hermas kommt im ganzen mit Barnabas überein: 1) die Taufe ist der Abschluß der Belehrung und sie macht diese erst zum inneren geistigen Besitz, 2) die Taufe unterstellt uns dem Namen Christi, den man als „Christ" empfängt und zu dem man sich bekennt, 3) die Taufe macht uns der Sündenvergebung teilhaftig, 4) sie bringt uns den Geist und damit ein neues Leben. — Während nun aber nach Barnabas durch die Taufgaben ein andauernder Bußzustand in uns erweckt wird, dem dann eine fortgehende Vergebung korrespondieren muß, will Hermas prinzipiell nur die eine Buße vor der Taufe anerkennen, nach der Taufe muß das Leben heilig sein. Diese Forderung steht in Zusammenhang mit einem letzten Punkt, 5) indem die Taufe uns mit Christi Namen bezeichnet und Christi Siegel uns gibt, legt sie die Verpflichtung auf, jenes Namens sich würdig zu erzeigen durch Befolgung der Gebote Christi und jenen Geist unbefleckt in uns zu erhalten.[4]) Dies kann

---

1) Herm. S. IX, 17, 4: *πάντα τὰ ἔθνη, τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη καὶ τὰ πνεύματα τῶν παρθένων μετὰ τοῦ ὀνόματος ἐφόρεσαν.*

2) Z. B. S. VIII, 6, 3: *ἀκούσαντες οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφότες τὴν σφραγῖδα.* S. IX, 13, 7: *οὗτοι πάντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἔλαβον, ἔλαβον δὲ καὶ τὴν δύναμιν τῶν παρθένων τούτων.*

3) M. IV, 3, 1. 2: *ἤκουσα, φημὶ κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων. Λέγει μοι· καλῶς ἤκουσας, οὕτω γὰρ ἔχει, ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν ἀλλ' ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν.* — S. IX, 16, 3: *πρὶν γὰρ φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ νεκρός ἐστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγῖδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν.* Vis. III, 3, 5: *διατί οὖν ἐπὶ ὑδάτων ᾠκοδόμηται ὁ πύργος, ἄκουε· ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται.*

4) Vgl. 2. Cl. 8, 6 oben S. 121 Anm.; 6, 9: *ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ; ἢ*

— im Prinzip wenigstens — rigoristisch verstanden werden: nach der Taufe darf es keine Sünden mehr geben, oder es kann so gedeutet werden, daß unser Leben nach der Taufe eine fortgehende Buße sein soll.[1])

In der Tauflehre, die wir kennen gelernt haben, liegen noch keine fremdartigen Momente im Sinn der späteren sakramentalen Magie. Es handelt sich um einen Vorgang, durch den der Christ Christ wird, nachdem er sich zuvor innerlich dem Christentum genähert hat. Hat er bisher seine Sünde und seine moralischen Pflichten kennen gelernt, so empfängt er hier die Vergebung der Sünden und wird dem Namen Christi unterstellt, zu dem er sich bekannt hat, mit der Verpflichtung ihm im Glauben und Wandel treu zu bleiben. Und hat er bisher von der Kraft Gottes und dem neuen Leben, das sie wirkt, gehört, so empfindet er nun diese Kraft und die ewige Art dieses Lebens, und eben dadurch wird jener Glaube und jene Pflicht für ihn zu einem inneren geistlichen Besitz. Zwar kann man sich dabei gelegentlich so ausdrücken, als wäre der Geist etwas wie eine Naturkraft, als wäre die Mitteilung des neuen Lebens etwas wie eine magische Wandlung, die religiöse Empfindung wird dadurch doch nicht getroffen, denn um eine Einwohnung Gottes, um die Entstehung und Betätigung eines geistigen Verhältnisses zu ihm handelt es sich immer. Das Wunder des neuen Lebens zu leugnen, es „rein psychologisch“ zu erklären, liegt diesen Männern freilich fern, aber ihrem Empfinden haftet noch zuviel urchristliche Geistigkeit und jüdische Moralität an, als daß sie innere Vorgänge in physische Prozesse aufgehen lassen könnten. Begriffe wie Neuschöpfung oder Mitteilung des ewigen Lebens sind noch nicht in den Strom der antiken Mysterien hineingerissen worden.[2])

τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια. Wie stark dies Interesse war, zeigt die Taufrede Did. 1—6, die nur moralische Verpflichtungen einschärft.

1) So Barnab., aber auch 2. Cl. 8, 2: *ἕως ἐσμὲν ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ, ἐν τῇ σαρκὶ ἃ ἐπράξαμεν πονηρὰ μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, ἵνα σωθῶμεν ὑπὸ τοῦ κυρίου, ἕως ἔχομεν καιρὸν μετανοίας.* Die Buße ist geradezu der Lohn, den wir Christus schuldig sind (2. Cl. 9, 7. 8). — Ignat. Pol. 6, 2 nennt die Taufe als *ὅπλα* des Christen neben Glaube, Liebe, Geduld, auch hier scheint sie als ein dauerndes Mittel zur Abwehr des Bösen gedacht zu werden.

2) Vgl. Tit. 3, 5f. Eph. 2, 9f. Joh. 3, 5. Die antiken Mysterien verwenden das Wasser — aber auch andere Stoffe — als kathartische Mittel der Initiation in symbolischem oder magischem Sinn, und sie garantieren durch ihre Weihen dem Mysten ein glückliches jenseitiges Leben, lassen dann wohl auch die „Wiedergeburt“ *(renatus)* das Glück für dieses Leben gewährleisten (vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in s. Einfluß auf d. Christent. 1894, S. 47. 51. 53f.

18. Wir haben gesehen, daß die Taufe von den einen als Anfang einer sich fortsetzenden Buße resp. Vergebung gefaßt wurde, während die anderen nur die Buße und Vergebung *vor* der Taufe anerkannt sehen wollten. Der Ursprung von dieser letzteren Anschauung ist nicht unbegreiflich. Man lebte in der messianischen Zeit. Nun war es jüdische Lehre, daß in dieser Zeit „kein Raum für die Buße vorhanden ist", oder daß Gott in der Weltzeit barmherzig ist, aber in der Vollendungszeit nur als gerechter Richter walten wird. [1]) Durch die Taufe trat der Christ in die Vollendung ein, wandte man jene Regel hierauf an, so ergab sich der Gedanke, daß eine Buße nach der Taufe nicht möglich sei. Dazu kam weiter, daß die Sittenzucht der Ausbildung jenes Grundsatzes zu Hilfe kommen mochte. So wird es sich verstehen, daß zu Ausgang der apostolischen Zeit der Grundsatz, daß es für „Todsünden" eine Buße für die Christen nicht mehr gibt, ziemlich verbreitet gewesen zu sein scheint. Der 1. Joh. unterscheidet die *ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον* von der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, für jene gibt es eine Fürbitte, nicht aber für diese (5, 16 f.) [2]) Ähnlich wie hier der Kleinasiat urteilt, hat der Römer, der den Hbr. schrieb, die Sache angesehen. Die Sünde des Abfalls vom Christentum, die seinen Lesern droht, erklärt er für eine irreparable (Hbr. 6, 4—6; 10, 26 f.; 12, 17). Täuschen die Anzeichen nicht, so ist eben diese Anschauung der Anlaß zu einer schroffen Meinungsdifferenz in der römischen Kirche zu Ende des ersten

Rohde, Psyche II^{2}, 405. 421 f.). Aber die dem Christentum eigentümliche Kombination von Wassertaufe und Wiedergeburt und die geistig moralische Fassung der letzteren ist ihnen gleich fremd. Die christliche Taufe erklärt sich geschichtlich aus der Kombination resp. dem Zusammentreffen der Wassertaufe des Johannes zur Sündenvergebung (schon die Juden kennen sie, s. Sib. IV, 164 ff.) und der Geisttaufe Christi. Auch der christliche Begriff der *παλιγγενεσία* — das Wort stammt von den Stoikern — wird im Judentum wurzeln, es ist die Entstehung der *καινὴ κτίσις* (Gal. 6, 15. 2. Kor. 5, 17. Eph. 2, 10) oder der בְּרִיָּה חֲדָשָׁה, die ebenso wie *παλιγγενεσία* (Matth. 19, 28. Tit. 3, 5) sowohl die eschatologische Neuschöpfung als die Umwandlung des einzelnen bezeichnet (s. Weber, System etc. S. 382. 256).

1) Apoc. Baruch 85, 12: *ecce enim adducet altissimus haec omnia; ibi non erit iterum locus poenitentiae.* 4. Esr. 7, 112—115.

2) Vgl. 4. Esr. 7, 115: *tunc ergo nemo poterit salvare eum qui periit.* Die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* ist nach Joh. die Sünde, die die Gemeinschaft mit Gott aufhebt, denn der aus Gott Geborene sündigt nicht so, daß das Böse an ihm haftet (1. Joh. 5, 18; 3, 8. 6). Dagegen gibt es Sündentaten auch bei dem Christen, die aber nicht zum Tode sind, sie soll keiner ableugnen und für sie gibt es Vergebung (1. Joh. 1, 8—2, 1; 5, 16). Die Unterscheidung von *ἁμαρτία* im Sinn der das „Leben" ertötenden Zustandssünde und der das Leben unterbrechenden Tatsünde erklärt die Differenz der Aussagen bei Joh. über das Nichtsündigen und das Sündigen der Christen.

Jahrhunderts gewesen. Hermas redet von „einigen Lehrern“, die der Ansicht sind, es gebe keine Buße außer der vor der Taufe (M. IV, 3, 1 s. oben S. 123 Anm. 3). Dagegen betont der 1. Cl. mit großer Energie, daß Christus uns eben die „Gnade der Buße“ gebracht habe, und daß Gott allen Menschen, „die sich bekehren wollen zu ihm“ „Raum zur Buße“ gegeben, ja dies eidlich zugesagt habe.[1] Es ist klar, daß diese Anschauung der „einiger Lehrer“ entgegentritt und daß dies kaum zufällig sein wird.[2] Es nötigte eben die Situation, die das Hermasbuch voraussetzt, zum Nachdenken über den rigoristischen Grundsatz jener Lehrer. Das Hermasbuch ist wesentlich mit der Absicht geschrieben, die einander entgegengesetzten Meinungen zu versöhnen. Im Prinzip haben jene „Lehrer“ Recht, aber trotzdem soll, ausnahmsweise, dies eine Mal eine zweite Buße gewährt werden, selbst denen, die abgefallen sind oder den Herrn verleugnet haben, aber auf das kräftigste wird dabei hervorgehoben, daß das eben nur für dieses Mal gelten soll.[3]

Dieser erste Bußstreit, den die Kirche erlebt hat, ist von unabsehbarer geschichtlicher Bedeutung. Über die rechtliche jüdische Betrachtungsweise hat der Gedanke gesiegt, daß Gott barmherzig ist, nicht nur gegen die zu Taufenden, sondern auch gegen die schon Getauften. Aber dieser Gedanke soll nur ausnahmsweise in Kraft treten. An sich darf der Getaufte nicht sündigen, erst ein besonderes Eingreifen Gottes gewährt dafür Vergebung. Und es wird nicht Zufall sein, daß der Prophet sich des Beistandes des kirchlichen Amtes zur Publikation seines Bußbriefes versichert (V. II, 4, 3). Dasselbe Amt, das die Taufe spendet, wirkt mit zur Restituierung der Taufgnade.[4] Nun ist es

---

1) 1. Cl. 7, 3—8, 5; 18. — 7, 5: *καταμάθωμεν, ὅτι ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ' αὐτόν.* 8, 2: *καὶ αὐτὸς δὲ ὁ δεσπότης τῶν ἁπάντων περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μετὰ ὅρκου.* Etwas kleinlaut heißt es aber 2, 3: *ἱκετεύοντες αὐτὸν ἵλεων γενέσθαι, εἴ τι ἄκοντες ἡμάρτετε.*

2) Tertull. de pud. 20 stellt die Bußanschauung des Hebr. und des Hermas einander entgegen. 1. Cl. und Herm. sind meines Erachtens etwa gleichzeitig in Rom entstanden.

3) V II, 2, 8: *ὤμοσεν γὰρ κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτῶν, τοὺς νῦν μέλλοντας ἀρνεῖσθαι ταῖς ἐρχομέναις ἡμέραις· τοῖς δὲ πρότερον ἀρνησαμένοις διὰ τὴν πολυσπλαγχνίαν ἵλεως ἐγένετο αὐτοῖς.* Ebenso M. IV, 3, 2 ff. Sehr deutlich tritt an letzterer Stelle das Motiv zur prinzipiellen Beibehaltung der alten Anschauung hervor: *μὴ διδοὺς ἀφορμὴν τοῖς μέλλουσι πιστεύειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύσασιν εἰς τὸν κύριον,* s. auch V. II, 2, 5: *ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος, πεπλήρωνται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἁγίοις· καὶ τοῖς δὲ ἔθνεσιν μετάνοιά ἐστιν ἕως ἐσχάτης ἡμέρας.*

4) Die Buße ist geradezu als 2. Taufe bezeichnet, wenn sie als neues Siegel an die Stelle des gebrochenen Taufsiegels tritt, s. Herm. S. VIII, 6, 3. Um die-

aber begreiflich, daß, trotz aller Beschränkungen, die zweite Buße auch später in Anspruch genommen wurde, und daß dies nur unter Kontrolle des kirchlichen Amtes geschehen konnte. Hier treten uns zuerst die Umrisse eines kirchlichen Bußsakramentes entgegen: Sünden, die an sich unvergebbar sind, können durch besondere göttliche resp. kirchliche Erklärungen vergeben werden.

Die Voraussetzung dafür ist aber wahre herzliche *μετάνοια*, Reue um die böse Tat und die aufrichtige Absicht das Gute zu tun, bzw. die Befolgung der Gebote Christi, kurz eine zweite Bekehrung.[1]) Gott hilft aber zu dieser Buße mit, indem er den Bußengel allerhand Strafübel über den Sünder verhängen läßt, denn die Lust ist bald vergessen, das Übel erinnert den Sünder aber an die Sünde seiner Lust (S. VI, 3—5). Die leitende Vorstellung, bei Hermas ist dabei die, daß der Mensch, der dies tut, das absterbende Leben in sich auffrischt, wie etwa verdorrende Weidenruten durch Wasser erfrischt werden. Wem es ernst ist um die Buße in Gedanken und Worten, der kommt zu einer „starken und reinen Buße", und er wird wieder „durch Glauben stark" (S. VII, 6. V. III, 3, 5. M. XII, 6, 1. S. VI, 3, 6; VIII, 11, 3). Hieraus begreift es sich aber auch, daß die schon Erstorbenen, trotz der gewährten Erlaubnis der Buße, sie nicht erwählen;[2]) daß unter diesen Erstorbenen sich die schweren Sünder (Abfall, Lästerung, Verrat) befinden, ist ebenfalls verständlich. Natürlich hat Hermas seine Grundverkündigung nicht aufgegeben[3]), aber man wird doch den Eindruck nicht los,

---

selbe Zeit etwa stellte Helkesai im Orient eine zweite Buße in Aussicht, die bei ihm auch formell mit Wiedertaufe verbunden wird s. Hippol. Refut. IX, 15, vgl. auch die Taufen der Gnostiker.

1) M. IV, 2, 2: *συνίει γὰρ ὁ ἁμαρτήσας, ὅτι πεποίηκεν τὸ πονηρὸν ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου, καὶ ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἡ πρᾶξις ἣν ἔπραξεν, καὶ μετανοεῖ καὶ οὐκέτι ἐργάζεται τὸ πονηρόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸν πολυτελῶς ἐργάζεται, καὶ ταπεινοῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ βασανίζει, ὅτι ἥμαρτεν* (cf. S. VI, 3, 6. VII, 4). — M. XII, 6, 2: *ἐὰν ἐπιστραφῆτε πρὸς τὸν κύριον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐργάσησθε τὴν δικαιοσύνην τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν καὶ δουλεύσητε αὐτῷ ὀρθῶς κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ποιήσει ἴασιν τοῖς προτέροις ὑμῶν ἁμαρτήμασι.* S. noch S. VI, 1, 2 ff. VIII, 6, 6; 10, 3. IX, 33, 3. M IV, 4.

2) S. VIII, 6, 4: *βλέπεις δέ, ὅτι οὐδὲ εἷς αὐτῶν* (nämlich von den *ἀποστάται καὶ προδόται τῆς ἐκκλησίας καὶ βλασφημήσαντες*) *μετενόησε καίπερ ακούσαντες τὰ ῥήματα ἃ ἐλάλησας αὐτοῖς . ., ἀπὸ τῶν τοιούτων ἡ ζωὴ ἀπέστη*, ebenso S. IX, 19, 1: *τούτοις δὲ μετάνοια οὐκ ἔστι, θάνατος δὲ ἔστι.* Am instruktivsten ist S. VI, 2, 3. 4: hier wird die Sünde *εἰς θάνατον* (Lästerung) von der *εἰς καταφθοράν* (Weltlust) unterschieden. Letztere läßt eine *μετάνοια ζωῆς* zu, während erstere hoffnungslos, weil tot, ist: *ἡ καταφθορὰ οὖν ἐλπίδα ἔχει ἀνανεώσεώς τινος, ὁ δὲ θάνατος ἀπώλειαν ἔχει αἰώνιον.*

3) s. Zahn, d. Hirte d. Herm. S. 339 ff. u. z. B. S. IX, 26, 5 verglichen mit 6.

daß er selbst später der alten Auffassung, daß der Abfall die Buße eigentlich ausschließt, unwillkürlich wieder näher gekommen ist; das war aber wohl veranlaßt durch die Erfahrung, daß die Verleugner — wohl auch die Irrlehrer — im ganzen wenig Sinn für die Bußpredigt gehabt haben.[1] Jetzt heißt es wohl: „Diesen wird Buße, wenn sie erfunden werden als die nicht von Herzen verleugnet haben; wenn aber jemand erfunden wird, der von Herzen verleugnet hat, so weiß ich nicht, ob er leben kann“ (S. IX, 26, 5).[2]

Aber neben der schweren unvergebbaren Sünde kennt Hermas Sünden des täglichen Lebens, die zwar schwer vergeben werden, denen er aber die Möglichkeit der Vergebung nicht abzusprechen wagt.[3] Nimmt man nun hinzu, daß Hermas auch nach seiner Bekehrung mannigfachem sittlichem Tadel ausgesetzt bleibt, und daß auch die Gerechten bei jedem Vergehen ihre Zuflucht zu dem Herrn nehmen müssen[4], weiter daß unter der Todsünde fast nur die Apostasie mit den Begleiterscheinungen der Gotteslästerung und der Denunziation von Mitchristen gemeint ist, so ergibt sich, daß der praktische Unterschied zwischen den von Hermas, von dem Hbr. und vom 1. Cl. vertretenen Anschauungen nicht allzu erheblich gewesen sein kann. Zum Problem wurde der Abfall doch nur unter besonderen Umständen und zeitweilig. Im übrigen aber wagten auch die Rigoristen nicht Sündlosigkeit zu fordern, und werden auch die Milderen nicht grobe Sünden ohne ernste Buße haben hingehen lassen.[5] Die Gefahr bestand nicht eigentlich in der zu großen Milde, sondern in der laxen Konsequenz, zu der der Rigorismus hintrieb, nämlich die täglichen gewöhnlichen Sünden nicht in ihrem ganzen Ernst als Sünden zu beurteilen. Wie so

---

1) S. VIII, 6, 4 heißt es von den Apostaten, Verrätern und Lästerern, daß keiner von ihnen Buße tue, weil das Leben von ihnen gewichen ist; dagegen sind von denen, die „fremde“ und „törichte Lehren“ eingeführt haben, viele zur Buße gekommen, *ὅσοι δὲ οὐ μετανοήσουσιν, ἀπώλεσαν τὴν ζωὴν αὐτῶν* (§ 6). Von der ersten Gruppe sagt S. IX, 19, 1 für sie gebe es keine Buße (oben S. 127 Anm. 2), von der letzteren: *τούτοις οὖν μετάνοια κεῖται, ἐὰν ταχὺ μετανοήσωσιν· ἐὰν δὲ βραδύνωνται, μετὰ τῶν προτέρων ἔσται ὁ θάνατος αὐτῶν.*

2) Das Martyrium dagegen bringt Vergebung aller Sünden s. S. IX, 28, 3. 6. 7. Das ist später allgemeine Überzeugung.

3) M. IV, 3, 6: *μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει· ἐὰν δὲ ὑπὸ χεῖρα ἁμαρτάνῃ καὶ μετανοήσῃ, ἀσύμφορόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τοιούτῳ, δυσκόλως γὰρ ζήσεται.*

4) S. IX, 31, 2: *licet quis eorum temptatus a nequissimo diabolo aliquid deliquerit, cito recurret ad dominum suum*, vgl. Zahn, Hermas S. 355.

5) s. schon Paulus 1. Kor. 5, dazu die Bußforderung, die 1. Cl. (51, 1. 3) an die „Aufrührer“ zu Korinth richtet.

oft war die Gefahr auch hier die, daß der Rigorismus in Laxismus umschlug.

19. Die Forderung der Buße spitzte sich schon in unserem Zeitalter und früher zu zu der Anordnung von Sündenbekenntnissen und öffentlicher Ermahnung der Sünder. [1]) Das Sündenbekenntnis soll einerseits ein Bestandteil des privaten Gebetes sein (Herm. V. I, 1, 3. III, 1, 5. S. II, 5), andrerseits hören wir von einem Sündenbekenntnis in der Gemeinde, insonderheit am Sonntag vor der eucharistischen Feier. [2]) Der Gedanke dabei ist, daß das Gebetsopfer Gott nur dann angenehm sein kann, wenn der Mensch zuvor seine Sünde bekennt. Daraus ergibt sich aber auch, daß dem Bekenntnis eine fortgehende Sündenvergebung seitens Gottes korrespondieren muß. Diese Betätigung der Buße ist nun aber als eine Versöhnung und Umstimmung Gottes vorgestellt, vermöge welcher er wieder gnädig wird und uns vergibt. [3]) Das „Bekennen" ist eine besondere Betätigungsform der Buße (2. Cl. 8, 4), es ist notwendig um Vergebung zu erlangen (1. Cl. 51, 1. 3), und keines Dinges bedarf Gott außer nur dieses Bekenntnisses (ib. 52. 1). [4])

So beginnt das Sündenbekenntnis ein statutarischer Ausdruck für die bußfertige Gesinnung zu werden, aber mehr als das, es wird zum Gnadenmittel, das der Mensch selbst handhabt und durch das er Gott wieder gnädig zu machen vermag. Nicht die Wandlung der Gesinnung, die uns befähigt, der Gnade Gottes wieder inne zu werden, ist die Buße, sondern der Akt, um dessentwillen uns Gott wieder gnädig wird. [5])

---

1) 1. Tim. 5, 20: *τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε.* Jak. 5, 16: *ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας.* 1. Joh. 1, 9: *ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* etc.

2) Did. 4, 14: *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου.* 14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ,* cf. Act. Petr. 2.

3) Herm. V I, 2, 1: *πῶς ἐξιλάσομαι τὸν θεὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν μου τῶν τελείων; ἢ ποίοις ῥήμασιν ἐρωτήσω τὸν κύριον, ἵνα ἱλατεύσηταί μοι;* S. IX, 23, 4: *ὁ θεὸς . . . . οὐ μνησικακεῖ τοῖς ἐξομολογουμένοις τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, ἀλλ' ἵλεως γίνεται.* — 1. Cl. 48, 1: *προσπέσωμεν τῷ δεσπότῃ καὶ κλαύσωμεν ἱκετεύοντες αὐτὸν, ὅπως ἵλεως γενόμενος ἐπικαταλλαγῇ ἡμῖν καὶ ἐπὶ τὴν σεμνὴν τῆς φιλαδελφίας ἡμῶν ἁγνὴν ἀγωγὴν ἀποκαταστήσῃ ἡμᾶς.* 7, 7: *οἱ δὲ* (die Niniviten) *μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξιλάσαντο τὸν θεὸν ἱκετεύσαντες καὶ ἔλαβον σωτηρίαν.* 2, 3: *ἱκετεύοντες αὐτὸν ἵλεων γενέσθαι, εἴ τι ἄκοντες ἡμάρτετε.*

4) Das *αἰνέσω* Ps. 69, 31 ändert Cl. in *ἐξομολογήσομαι.* Der Ernst des Bekenntnisses bewährt sich in Taten, vor allem in Almosen, die als Mittel der Sündenvergebung gelten (2. Cl. 16, 4. Did. 4, 6).

5) Spätere Formen werden auch vorweggenommen durch den Gedanken des Hermas, daß zwischen der Lust und der Strafe der Sünde ein festes Quantitätsverhältnis besteht, S. VI, 4, 4: *τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης ὁ χρόνος ὥρα ἐστὶ μία·*

Diese Auffassung der Buße begegnet uns in den römischen Urkunden (1. Cl. Hermas), sie trägt durchaus den Charakter der Frömmigkeit des späteren Judentums an sich, denn sowohl der Gedanke, daß das Sündenbekenntnis Mittel ist, um Gott zur Vergebung zu bestimmen, als auch die Organisation der Buße zur Beichte hat seine Parallelen in der Synagoge. Auch die Anfänge des christlichen Bußinstitutes, die wir kennen lernten, haben an jüdischen Gedanken ihr Vorbild.[1] Auch hier werden wir berechtigt sein, ein Stück jüdischer Einwirkungen auf den Geist des Urchristentums anzunehmen.

An zwei Punkten liegen in den besprochenen Gedankenkreisen die Ansätze zu jener Verselbständigung der Buße, die später neben der Taufe ein Bußsakrament entstehen ließ. Es ist 1) der Gedanke, daß Gott nach und neben der Taufe noch ein anderes Institut zur Sündenvergebung der Kirche gibt, und es ist 2) die Auffassung des Bußgebetes als eines besonderen Mittels, um von Gott Vergebung zu erwerben. Der erste Gedanke führt auf die Idee, daß Gott die Buße als ein besonderes Sakrament neben die Taufe stellt,[2] der zweite leitet an durch Satisfaktion sich jenes Sakramentes würdig zu machen. Ersteres rechnet mit Gottes Barmherzigkeit, letzteres macht diese Barmherzigkeit von bestimmten Bedingungen abhängig. Doch mit diesen Gedanken sind wir aus dem Rahmen unseres Zeitalters bereits hinausgetreten.

20. Mit der Taufe hat schon Paulus das A b e n d m a h l zusammengestellt (1. Kor. 10, 2 ff.). Die Wiederholung des letzten Mahles des

---

τῆς δὲ βασάνου ἡ ὥρα τριάκοντα ἡμερῶν δύναμιν ἔχει. Ἐὰν οὖν μίαν ἡμέραν τρυφήσῃ τις καὶ ἀπατηθῇ, μίαν δὲ ἡμέραν βασανισθῇ, ὅλον ἐνιαυτὸν ἰσχύει ἡ ἡμέρα τῆς βασάνου. Der Sinn dieser Betrachtung ist aber nicht der, als wäre das Ertragen der Strafe eine Satisfaktion, sondern durch dies Ertragen soll, nach H., der Mensch aufgeweckt werden zur Buße, s. ib. 5, 3 f.: *ἡ γὰρ τρυφὴ καὶ ἀπάτη μνήμας οὐκ ἔχει διὰ τὴν ἀφροσύνην, ἣν ἐνδέδυται· ἡ δὲ τιμωρία καὶ ἡ βάσανος, ὅταν κολληθῇ τῷ ἀνθρώπῳ μίαν ἡμέραν, μεχρὶς ἐνιαυτοῦ τιμωρεῖται καὶ βασανίζεται, μνήμας γὰρ μεγάλας ἔχει ἡ τιμωρία καὶ ἡ βάσανος. Βασανιζόμενος οὖν καὶ τιμωρούμενος ὅλον τὸν ἐνιαυτὸν μνημονεύει τότε τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης καὶ γινώσκει, ὅτι δι᾽ αὐτὰ πάσχει τὰ πονηρά.*

1) Z. B. Psalm. Sal. 3, 9; 9, 12: *καθαρίσει ἐν ἁμαρτίαις ψυχὴν ἐν ἐξομολογήσει*, oder die interessante Schilderung in der Apocal. Mosis 4—11. Schon zu Beginn des 2. Jahrh. begegnen uns Ansätze einer Beichtpraxis (B a c h e r, Agada d. Tanaiten I, 407). Der Gedanke der satisfaktorischen Kraft der Buße ist ebenfalls dem Judentum ganz geläufig, s. W e b e r, Altsynag. Theol. S. 300—308, B o u s s e t, Rel. des Judentums S. 369 f.

2) Es lohnt sich dem Gedanken nachzudenken, daß es zwei Spätpropheten sind, die für die beiden Brennpunkte des katholischen Christentums, die Buße und den Episkopat, ihre Autorität einsetzen: Hermas und jene „Gottesstimme" des Ignatius (s. unten § 8).

Herrn ist ein fester Bestandteil des christlichen Gottesdienstes geworden, und auch gewisse Formen der Passahmahlzeit, die Jesus nach sicheren Anzeiche bei jenem Mahl befolgt hat, scheinen vorbildlich geblieben zu sein bei der Gestaltung des christlichen *δεῖπνον*. Dabei bestand freilich der große Unterschied, daß bei dem christlichen Mahl sich das ganze Interesse auf Brot und Wein konzentrierte, nicht auf das Fleisch eines Lammes, und daß das christliche Mahl häufig begangen wurde, nicht nur einmal im Jahr. Dies letztere war in der Absicht der Institution Christi begründet. Diese Absicht läßt sich aus der Überlieferung der Einsetzung bei den Synoptikern und Paulus noch deutlich entnehmen, man muß sich nur davor in acht nehmen, mit Fragen und Problemen einer späteren Zeit an jene Worte heranzutreten. Es handelt sich hier um ein rein geschichtliches Verständnis, nicht um späte Dogmen.

Die geschichtliche Sachlage aber ist folgende. Jesus hat dieser Mahlzeit zunächst dadurch einen eigentümlichen Charakter verliehen, daß er sie als Gegenbild zu dem eschatologischen Mahl, das er einst wieder mit den Jüngern in dem Reich des Vaters begehen wird, auffaßt.[1]) Jesus hat dann bei der Verteilung des gebrochenen Brotes vor der eigentlichen Mahlzeit dies Brot bezeichnet als *μου, τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Erst später — nach der Mahlzeit bei dem dritten Kelch, *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* (1. Kor. 10, 16; 11, 25) — ist er nochmals auf die Sache zurückgekommen, indem er den den Jüngern gereichten Kelch mit den Worten begleitet: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* (1. Kor. 11, 25).[2]) Aus diesem Tatbestand ergibt sich nun folgendes: 1) wenn Jesus von der Mahlzeit jetzt auf die Mahlzeit einst hinblickt und für die Zwischenzeit zwischen diesen beiden dies Mahl wiederholt sehen will[3]) und dabei an einen Bestandteil desselben das Rätselwort knüpft: dies sei er oder sein Leib, so will er den Jüngern sagen, daß in dieser Zwischenzeit er selbst bei diesem Mahl so real gegenwärtig bei ihnen sein will, nur in anderer Form, wie jetzt bei diesem Mahl und einst bei dem Herrlichkeitsmahl.[4]) 2) Nicht von

---

1) Mt. 26, 29. Mc. 14, 25. Lc. 22, 18. Derselbe Gedanke ist bei Paulus eigentümlich verkürzt: *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* (1. Kor. 11, 26).

2) Die Erwähnung der Sündenvergebung Mt. 26, 28 cf. Mc. 14, 24 ist nur eine Konsequenz aus dem Begriff des „neuen Bundes“.

3) Die Einsetzung zum Zweck der Wiederholung bezeugt Paulus auf das schärfste, aber sie läßt sich auch sicher aus der faktischen Wiederholung des Mahles erschließen, wie hätten denn sonst die Jünger darauf verfallen sollen, eine jüdische Mahlzeit mit ihren Riten zu wiederholen und doch das Hauptstück derselben ausfallen zu lassen?

4) Es gibt angesichts dieses Tatbestandes keine so perverse Frage als die,

den Korrelatbegriffen „Fleisch und Blut“ hat Jesus geredet, sondern von seinem „Leibe“, und zwar zunächst nur von dem Leibe. „Leib“ ist nun aber wie das hebr. גּוּף Bezeichnung der ganzen Person. Seine persönliche, leibhaftige Gegenwart hat er also in Aussicht gestellt, nicht aber vom Genuß des „Fleisches“ gesprochen. 3) Damit war an sich die Einsetzung des Abendmahls vollzogen; erst viel später hat Jesus auf die Sache zurückgegriffen, indem er den Jüngern — Fragen ihrerseits mögen es mitveranlaßt haben — erläuternd sagt, was diese seine Gegenwart ihnen bringen und für sie bedeuten wird. Vermöge seines Blutes wird der Kelch ihnen den neuen Bund bringen, oder sie werden seine Gegenwart erleben als die Gegenwart seines den neuen Bund bedingenden Blutes, d. h. in dem Bewußtsein Sündenvergebung und neues Leben — das ist der „neue Bund“ — zu erlangen. Eine erläuternde Näherbestimmung ist die Erwähnung des Blutes, nicht ein zweites „Element“ oder ein neuer konstitutiver Faktor. Was sie aussagt, war in dem *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* bei dem „Leibe“ bereits enthalten, wie etwa in der Hingabe seiner Seele für viele (Mt. 20, 28) auch die Hingabe seines Blutes enthalten war. — Daß diese Erklärung des ursprünglichen Sinnes des Abendmahls die richtige ist, kann durch zwei Tatsachen erwiesen werden. Es ist einmal die vor dem Empfang des Abendmahls gebräuchliche liturgische Formel „komm Herr“, die ganz klar zeigt, worauf es bei der Feier ankam und was man erwartete, nämlich die Gegenwart des Herrn selbst.[1]) Es ist dann der ursprüngliche Text der Abend-

---

ob das erste Abendmahl bereits „Abendmahl“ gewesen sei, es war das Urbild aller Abendmahle. Vgl. R. Seeberg, Das Abendmahl im N. T., 1905.

1) Did. 10, 6 heißt es nach dem Abendmahlsgebet: *ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρανὰ θά, ἀμήν.* Um das Kommen der Gnadengabe (so *χάρις* z. B. 1. Kor. 16, 3. 2. Kor. 1, 15. Eph. 3, 2. Acta Joan. 110 in bezug auf die eucharistische Gabe) wird gebeten, darauf soll sich die ganze Aufmerksamkeit richten, sodaß die Welt ihnen für den Moment „entgeht“, sie um sie sich also nicht kümmern (cf. *πολλά με παρέρχεται,* Passow Wörterb. II, 743). Dem kommenden König gilt das Hosianna (Mt. 21, 9. 15). In dem מרנא תא steigert sich die Spannung der Vorbereitung zum Höhepunkt. Dies Kommen ist also die eigentliche Abendmahlsgabe. Nun hat Paulus nach der Erwähnung des „heiligen Kusses“ (Aus Rel. u. Gesch. I, 18 ff.) geschrieben: *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. Μαρανὰ θά· ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν* (1. Kor. 16, 22 f.). Der Kuß verbunden mit dem nach der Did. nun sicher zu identifizierenden *μαρανὰ θά* läßt es als sicher erscheinen, daß auch hier ein Stück der Abendmahlsliturgie reproduziert wird. Daß dies vermutlich nicht nur von dem *μαρανὰ θά* gilt, sowie das dies so, und nicht *μαρὰν ἀθά* abzuteilen ist, ergibt sich aus dem Schluß der Apok. (22, 20 f.): *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ· ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων.* Ebenso entspricht der Erwähnung des Nichtliebens des Herrn die Bußaufforderung der Did. Aber es mag sich hiermit im einzelnen verhalten, wie

mahlsworte bei Lukas, der den Abendmahlskelch überhaupt fortläßt, die Stiftung somit nur an das Brot knüpft (Lc. 22, 19 D).[1]

Dieser ursprüngliche Sinn der Feier ist bei Paulus und seinen Gemeinden in Kraft gewesen.[2] Aber Paulus hat in die Geschichte des

---

immer es wolle, so viel ist unwiderleglich klar, daß in dem Marana tha sich der eigentliche Zweck und Höhepunkt der Feier zu erkennen gibt. Davon daß die eucharistische Feier schon vor c. 10 der Did. liegt, kann ja im Ernst nicht die Rede sein (s. unten). — Noch an zwei Stücke der alten Überlieferung kann hier wenigstens gedacht werden: die Emmausjünger erkennen die Gegenwart Christi, nachdem „er das Brot genommen und gedankt, es gebrochen und ihnen gegeben" hatte; die umständliche Feierlichkeit des Ausdrucks legt es nahe, daß auch hier an die Eucharistie gedacht ist, dann ist sie wieder das Mittel, durch das Christus zu den Jüngern kommt. Diese Erklärung findet ihre Bestätigung an einer Notiz des Hebr.-Ev., nach der Jakobus von der Auferstehung Christi dadurch überzeugt wird, daß dieser ihm das Brot reicht: *tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Iacobo iusto et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus* (Hier. vir. ill. 2). Vgl. noch die Formel in einem Abendmahlshymnus der gnostischen Thomasakten (50): ἐλθὲ νῦν καὶ κοινώνησον ἡμῖν.

1) Wie immer man die Relation D des Lukasev. beurteilen mag, so viel scheint mir nach der Textgeschichte klar zu sein, daß sie uns bezüglich des Abendmahls das Ursprüngliche aufbewahrt hat, denn sowohl der vulgäre Text, der zwei Kelche hat, als der altlateinische und altsyrische Text, die auf Lc. 22, 19ª V. 17. 18 folgen lassen, sind nur dann zu verstehen, wenn der zweite, der Abendmahlskelch, in der Vorlage gefehlt hat; beides sind Versuche, den Abendmahlskelch in den Text hineinzubringen. Marcion (Tertull. adv. Marc. IV, 40, Epiphan. h. 62) bezeugt hinsichtlich des Brotes die Textform D, hinsichtlich des Kelches die vulgär gewordene, d. h. dem Paulus nachgebildete. Im Hinblick auf ersteres darf die Behauptung gewagt werden, daß er selbst es wohl gewesen ist, der den ursprünglichen Text D nach Paulus interpoliert hat, als Zeuge des lateinisch-syrischen Textes kann er jedenfalls nicht in Anspruch genommen werden (gegen Zahn, Einleitung II, 358). Die Anschauung, daß das Brot allein das Abendmahl konstituiert, scheint übrigens indirekt auch von Mc. und Mt. bezeugt zu werden, wenn sie betonen, daß alle aus dem Kelch tranken bzw. trinken sollten; was soll diese Bemerkung, wenn nicht eine andere Anschauung bekannt war? Auch der Terminus für das Abendmahl κλάσις ἄρτου spricht hierfür, s. auch die beiden Geschichten zu Ende der vorigen Anm. Von hier aus dürfte auch Licht auf die im 2. Jahrh. hie und da bezeugte Sitte, statt Wein Wasser bei dem Abendmahl zu brauchen, fallen. Es gab eben von altersher eine Anschauung, nach der es sich zunächst um das Brot bei der Feier handelte. Daß Christus Brot und Wein gebraucht hat, ist gewiß sicher, aber nicht minder sicher ist, daß die Grundidee der Institution bereits am Brot zum Ausdruck gekommen war.

2) S. 1. Kor. 10, 4, wonach alle aus dem mitfolgenden geistlichen Felsen tranken, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. 1. Kor. 10, 16 f., wo Kelch und Brot κοινωνία τοῦ αἵματος resp. τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ist, d. h. eine Anteilgabe, die ausgeht von Christi Blut und Leib. Auch hier ist die persönliche Gegenwart Christi vorausgesetzt.

Abendmahls dadurch eingegriffen, daß er der Feier eine strenge gottesdienstliche Form gab und dadurch einen tiefernsten Charakter für sie gewann (s. 1. Kor. 11).[1] Dadurch hat aber die Agape einen Stoß empfangen, und sie ward vollends entwurzelt, als — wie es Justin bezeugt — das Abendmahl im Anschluß an den Vormittagsgottesdienst begangen wurde (Ap. I, 65). Das Abendmahl hat allmählich aufgehört Mahl zu sein und am Abend begangen zu werden. Es wurde eine Kultushandlung unter den anderen.

Aber tiefer als dies griff ein anderes in die Geschichte des Abendmahls ein. Es ist die Formulierung, die Johannes der Sache gab. Den Gemeinschaftscharakter der Feier hat er kräftig betont (Joh. 13, 1). Aber als die eigentliche Gabe erscheint jetzt nicht mehr „der Leib" Christi, sondern „Fleisch und Blut": „Fürwahr, ich sage euch, wenn ihr nicht eßt das Fleisch des Menschensohnes und trinkt sein Blut, so habt ihr nicht das Leben in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn an dem letzten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist wahre Speise und mein Blut ist wahrer Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (Joh. 6, 53—56).[2] Der Gedanke, daß Christus das Lebensbrot ist, wird hier zugespitzt zu der Vorstellung, daß Christi Fleisch und Blut wirklich Speise und Trank sind. Dieser Gedanke ist nun in seiner schroffen Paradoxie nur eine Konsequenz der johanneischen Christologie. Ist der Logos wirklich Fleisch geworden, so wird seine Gegenwart immer auch Gegenwart von Fleisch und Blut sein und der Empfang dieses Fleisches und Blutes wird Empfang des ewigen Lebens sein. Aber freilich, die Sache kann sich auch umkehren: „Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben" (Joh. 6, 63). Das ist begreiflich: wurde der Geist Fleisch, so ist auch der Geist im Fleisch. An den gen Himmel Gefahrenen denkt Johannes (6,62). Wem dieser sein Fleisch gibt, dem gibt er Geist. Nichts hat Johannes nach diesen Worten so fern gelegen, als eine Leugnung der geistigen persönlichen Gegenwart Christi im Abendmahl (vgl. auch Apok. 3, 20), aber die neue Formel „Fleisch und Blut"[3]) eröffnete neue Perspektiven und neue

1) Wie Paulus den Geist an das „Evangelium" gebunden hat, und wie er die Geistmitteilung als das eigentliche Wesen der Taufe erfassen lehrte, so hat er auch die Gaben des Abendmahls in den Zusammenhang fester Formen zu rücken getrachtet. Man kann, wenn man dies beobachtet, ihn sehr wohl als den Vater der Gnadenmittellehre bezeichnen.

2) Daß Joh. 6 sich auf das Abendmahl bezieht, ist unbestreitbar, es ist eine echt johanneische Zurückdatierung; vgl. die Taufe Joh. 3.

3) Die Formel *σάρξ καὶ αἷμα* mag schon vor Johannes vorgekommen sein

Konsequenzen. Aus dieser Formel sind die Probleme der kirchlichen Abendmahlslehre erst hervorgegangen.

21. In unserem Zeitalter fließen zwei Quellen — abgesehen von Johannes — für die Anschauung vom Abendmahl, Ignatius und die Didache. Ignatius bewegt sich auf der Linie der johanneischen Anschauungsweise, nur sind seine Gedanken gröber und einseitig. „Die Eucharistie ist das Fleisch unseres Heilandes Jesus Christus, das wegen unserer Sünden litt, das durch seine Güte der Vater erweckte". Fleisch und Blut des Davididen sind die Stücke, die die Eucharistie oder Agape ausmachen.[1]) Als Erfolg dieses Genusses bezeichnet Ign. die Unsterblichkeit. Die Häretiker, die leugnen, daß die Eucharistie Christi Fleisch sei, bringen sich dadurch um Leben und Auferstehung (Sm. 7, 1). Die Eucharistie ist die Arznei der Unsterblichkeit, ein Gegenmittel gegen den Tod.[2]) Ich glaube nicht, daß diese Gedanken wesentlich über Johannes hinausgehen. Einerseits will im Auge behalten sein, daß Christus als der verklärte Herr, der ja, nach Ign., „im Fleisch" ist, in Betracht kommt, andrerseits, daß auch die rein geistige Einwirkung Christi unsterbliches Leben hervorbringt. Ausdrücke wie **φάρμακον τῆς ἀθανασίας** dürfen nicht aus dem Rahmen dieser Gesamtanschauung herausgenommen werden. Dann reicht das, was Ign. sagen will, nicht hinaus über den johanneischen Gedanken, daß wir das Fleisch des verklärten Christus und damit eben seinen Geist empfangen, der ewiges Leben in uns hervorruft und das Angeld der künftigen Auferweckung ist. Aber freilich die Ausdrücke in ihrer Massivität konnten diese Empfindungen zum Ausgangspunkt für andersartige Gedanken machen, denen das Abendmahl wirklich eine physische Arznei der Unsterblichkeit wurde.[3]) — Zu beachten ist noch die Strenge, mit der Ignatius die Abendmahlsfeier, die für ihn noch die Form der Agape hat,[4])

(vgl. Ignat.); faßte man *σῶμα* und *αἷμα* als koordinierte Faktoren, so lag die Veränderung sehr nahe.

1) Sm. 7, 1: *τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Rom. 7, 3 handelt zwar von der *ἀγάπη ἄφθαρτος* des jenseitigen Lebens, stellt sie sich aber als Eucharistie vor (wie Apok. 19, 9): *ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος,* cf. Philad. 4.

2) Eph. 20, 2: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.*

3) Ein eschatologischer Zug haftet dem Abendmahl von Anfang an an, weist doch das Mahl hin auf die einstige Wiedervereinigung des Herrn mit den Jüngern, auf das *ἄχρι οὗ ἔλθῃ.*

4) Rom. 7, 3. Sm. 8, 2: *ἀγάπην ποιεῖν,* so ist wohl auch 7, 1 *ἀγαπᾶν* gemeint, vgl. Zahn u. Funk z. d. St.

dem offiziellen Gemeindeleben d. h. der bischöflichen Leitung unterstellt.[1])

Die Didache verordnet sonntägliche Abendmahlsfeiern. Dem eucharistischen Gebet soll dabei ein Sündenbekenntnis vorangehen, damit das Opfer rein sei.[2]) Sehen wir von letzterem zunächst ab, so hat man den Eindruck, daß es sich um eine Gemeindefeier handelt, die in ähnlichen Formen wie die von Justin geschilderte sich vollziehen könnte. Dem widerspricht aber die Schilderung im 9. und 10. Kap., die von einer „Sättigung" d. h. einer wirklichen Mahlzeit redet. Die Gebete tragen altertümlichen Charakter, die Taufe *εἰς ὄνομα κυρίου* (9, 5) beweist, daß sie älter sind als das Buch selbst, das (7, 1) die Taufe auf die Dreifaltigkeit vorschreibt. Schwierigkeit bereitet nun aber, daß ein doppeltes Paar von Gebeten vorliegt, die beide zu Kelch und Brot Beziehung haben. Wie immer sich diese Schwierigkeit lösen mag, so viel ist unleugbar klar, daß die eigentliche Feier nicht vor, sondern nach dem 10. Kapitel erfolgt, das zeigt der Schluß desselben evident.[3]) Man er-

1) Sm. 8, 1: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* 8, 2: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν,* vgl. § 8.

2) Did. 19, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι* (die Hs. hat *προσεξομ.*) *τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ,* mit folgender Anspielung auf Mt. 5, 29f.

3) Zur Exegese dieser Gebete vgl. Wohlenberg, die Did. in ihrem Verhältnis zum neutest. Schrifttum 1888, S. 61ff. — Die Frage, die uns angeht, ist die, wie sich die beiden Gebetsreihen zueinander verhalten. Dabei ist dreierlei klar: 1) der Schluß von c. 10 (s. S. 132 Anm. 1) zeigt mit aller Deutlichkeit, daß der Empfang der Eucharistie erst jetzt, nach der zweiten Gebetsreihe stattfinden soll, 2) c. 9 hat ebenfalls Beziehung zur Eucharistie, doch fällt dabei auf, daß zuerst über dem Kelch, dann über dem Brot gedankt werden soll, während c. 10 *τροφήν τε καὶ ποτόν* ordnet. 3) Das zwischen c. 9 u. 10 stehende *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι* weist auf eine wirkliche Mahlzeit, die Agape, hin. Danach ist der Gang der Feier so vorzustellen: zunächst wird das feierliche Tischgebet gesprochen, das auf den Charakter des Mahles bereits Bezug nimmt, dabei steht der Kelch voran, wie in der Pesachliturgie (vgl. Lc. 22, 17), oder auch in den, auch inhaltlich verwandten, Sabbath- oder Vorsabbathgebeten der Juden (s. Sabatier, La didachè p. 99ff.). Es folgt die eigentliche Mahlzeit. Erst nach ihr beginnt dann das eigentlich eucharistische Gebet, das ausläuft in den Abendmahlsempfang. Diese Praxis verlangt die Did. Eine andere Frage ist die, ob sie ursprünglich ist. Dagegen kann 9, 1 (*περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας* etc.) und 9, 5 angeführt werden, wo nach der ersten Gebetsreihe die Bemerkung: nur die Getauften sollen von der Eucharistie essen, steht. Aber diese Bemerkung wird nur als Einleitung zu den eigentlichen Abendmahlsgebeten c. 10 gemeint sein, und *εὐχαριστία* und *ἀγάπη* sind synonym (Ign. Sm. 8, 1). Man könnte aber auch die Sache so auffassen, daß c. 9 ein älteres Abendmahlsgebet ist, das zu einer Zeit gebraucht wurde, wo Mahl und Eucharistie noch ungeschieden beieinander waren.

wartet das Kommen des Herrn, wie wir sahen, und zwar ist das von Christus gewirkte ewige Leben auch hier die eigentliche Gabe des geistlichen Mahles.[1]) Nur der ist aber dieser Gabe fähig, der heilig ist, die anderen sollen Buße tun (10, 6).[2]) Also auch hier haben wir wieder den Gedanken, daß Christus im Abendmahl gegenwärtig ist, und daß der Genuß des heiligen Mahles uns des ewigen Lebens teilhaftig macht.

22. Nun begegnete uns aber der Begriff des Opfers (*θυσία*) in Anwendung auf das Abendmahl (14, 1 f.). Es ist zunächst unfraglich, daß dadurch eine neue Richtung in den Abendmahlsgedanken hereinkommt, von unten nach oben geht sie, nicht von oben nach unten. Das Opfer ist in dem ältesten kirchlichen Sprachgebrauch das Dankgebet oder auch die Hingabe an Gott (Hbr. 13, 15 f., 1. Ptr. 2, 5. Röm. 12, 1. Phil. 2, 17; 4, 18. Barn. 2, 10. 1. Cl. 52, 2—4). Opfer sind dann überhaupt die Gebete (Herm. M. X, 3, 2 f.), sowie das Fasten (S. V, 3, 8), dann die gottesdienstlichen Gebete und besonders das eucharistische Gebet (1. Cl. 40, 2; 44, 4; 36, 1). Man hat 1. Cl. 44, 4 zugleich auf die Gaben bei dem Abendmahl beziehen wollen (Funk z. d. St.), das würde dann auch von unserer Stelle in der Did. gelten, und die Bezugnahme auf Mt. 5, 29 f. scheint dem zu Hilfe zu kommen, ebenso die Anwendung von Mt. 7, 6 („gebt nicht das Heilige den Hunden") auf das Abendmahl (9, 5). Trotzdem wird diese Deutung nicht richtig sein. Das geht besonders aus Justins Sprachgebrauch hervor, der zwar Brot und Kelch als die wahren Opfer im Gegensatz zu den jüdischen bezeichnet mit Berufung auf Mal. 1, 10—12 (auch Did. 14, 3; Iren. IV, 17, 5 u. ö. angeführt), aber er erklärt sich dann genauer dahin, daß „die Gebete und Danksagungen (*εὐχαριστίαι*) die einzigen vollkommenen und Gott wohlgefälligen Opfer (*θυσίαι*) sind" (Dial. 41. 117). Erst bei Irenäus nimmt die Sache eine neue Wendung. Der Sinn der

---

und daß man später, als es für gut erachtet wurde beide schärfer zu trennen, das Gebet des 10. Kap. anfügte. 10, 6 würde dann ursprünglich zwischen 9, 4 und 5 gestanden haben, wo es sehr gut hinpaßt. Die Unterscheidung von *εὐχαὶ* und *εὐχαριστίαι* bei Justin (Ap. I, 65. 67) ist nicht vergleichbar, weil hier die Mahlzeit nicht mehr vorhanden ist. Wohl aber muß daran erinnert werden, daß in späterer Zeit Did. 9 seinem Hauptinhalt nach als Tischgebet gedient hat (Athanas. de virginit. 13 ed. v. d. Goltz S. 47 f., dazu S. 83 ff., 136 ff.).

1) Did. 10, 3: *ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.*

2) Man kann fragen, ob sie hierdurch für diesmal von der Feier ausgeschlossen werden sollen, oder ob die Forderung nur besagt, daß die, welche sich heilig wissen, kommen sollen, während die anderen die 14, 1 vorgeschriebene Exomologese erst vollziehen sollen. Allein in letzterem Falle wäre nicht *μετανοείτω* gesagt worden, und das Wort *ἅγιος* erfordert als Gegensatz den notorisch Unheiligen, der in die Gemeinde nicht gehört.

Stelle Did. 14, 1 f. ist also nur der, daß man vor dem Opfer der eucharistischen Gebete sich durch Sündenbekenntnisse reinigen solle, damit dies Opfer rein sei, gerade so wie (4, 14) ermahnt wird, seine Sünden zu bekennen, um nicht mit schlechtem Gewissen an das Gebet zu gehen.[1])

23. Blicken wir zurück, so ist die Anschauung vom Abendmahl, die wir gefunden haben, eine wesentlich einheitliche. Christus selbst kommt im Abendmahl zu der Gemeinde, er ist leibhaftig gegenwärtig, dadurch das neue ewige Leben in den Christen stärkend und ihnen zugleich den Blick auf die Vollendung dieses Lebens eröffnend und diese Vollendung in der Auferstehung garantierend. Das waren einfache Gedanken, aus denen die ursprüngliche Anschauung uns überall hervorleuchtet, und sie verbanden sich leicht mit den Grundmotiven der Frömmigkeit, wie dem himmlischen allgegenwärtigen Herrn, der Geist ist und doch Fleisch, und der Empfindung ewiges Leben zu haben samt der Hoffnung in die ewige Welt bald einzugehen. Freilich die irdischen Elemente der Kirche fangen an sich um dies Gebilde zu legen: 1) das Mahl beginnt sich in einen kultischen Vorgang zu wandeln, Presbyter und Bischöfe allein — das folgte aus dieser Wandlung — garantieren das echte Herrnmahl; 2) statt des alten *σῶμα* und *μαρανὰ θά* wird eine himmlische *σάρξ* angenommen, welche Fragen müssen sich daraus ergeben! 3) das eucharistische Gebet ist in ein statutarisches Schema gezwängt, es ist „das Opfer"; nur Priester sollen dies Opfer darbringen, der Bischof waltet an diesem Altar, mag immerhin es noch den Propheten freistehen, ein freies Gebet zu sprechen.[2]) Man begreift die geschichtliche Notwendigkeit dieser Wandlungen, aber man sieht auch die Gefahren voraus, die sich so leicht einstellen, wenn eine große einfache Realität in kultische Technik verwandelt wird.

Drei große Wandlungen hat die Geschichte des Abendmahls aufzuweisen: aus dem Mahl wird ein kultischer Akt, damit fällt im Prinzip die alte Agape, aus der religiösen wird kirchliche Gemeinschaft; aus dem *σῶμα* mit der *καινὴ διαθήκη* wird *σάρξ καὶ αἷμα*, damit ist die *praesentia vivi Christi* (Apol. Aug. X, 57) bedroht; das Abendmahl wird Opfer, dadurch werden fremdartigeu Motiven die Tore geöffnet. Die Wurzeln

---

1) Ign. Philad. 4 erwähnt neben *μία σάρξ* und *ἓν ποτήριον: ἓν θυσιαστήριον* und *εἷς ἐπίσκοπος*. Dieser Altar wird zwar nicht der himmlische sein (cf. Iren. adv. h. IV, 18, 6), aber auch kein irdischer Altar, das eucharistische Gebet selbst ist als Opferstätte vorgestellt. Nicht hierher gehört der Altar Hebr. 13, 10 ff. — Vgl. überhaupt Kattenbusch, Art. Messe PRE. XII[3], 673 f.

2) Did. 10, 6: *τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν.*

dieser Wandlungen liegen schon in unserem Zeitalter, ihr Wachstum werden wir im weiteren beobachten können.

24. Wir wenden uns nun weiter den Vorstellungen von dem neuen Leben zu. Zunächst ist ein Blick auf die Beurteilung der Sünde zu werfen. Die Lebhaftigkeit des Sündenbewußtseins entspricht der Dankbarkeit gegen den Erlöser. Ohne lehrhaft formuliert zu werden, liegt überall das Bewußtsein ohne Christus verloren zu sein, vor. Wir sahen, daß die Erlösung wesentlich in der Mitteilung sittlicher Erkenntnis und eines unvergänglichen Lebens bestand (S. 113 f). Dem entspricht es, daß das Wesen der Sünde in dem Irrtum bezüglich Gottes und seines Gesetzes, in der bösen Lust und in Todhaftigkeit und Vergänglichkeit erblickt wird.[1]) Die Sünde ist in erster Linie Depravation und Verderben, nicht Schuld.[2]) — In die Erwägung der Macht der Sünde spielt nicht selten der Gedanke hinein, daß der Teufel zur Sünde versucht oder daß böse Geister und Engel die Sünde in den Herzen bewirken, und daß dadurch der Mensch aus der Herrschaft Christi zurückversetzt wird in die Gewalt des Teufels.[3]) Allerdings vermag der Teufel die Gläubigen nicht zu überwinden.[4]) Die Rolle, die der Dämonenwelt beigelegt wird, ist groß, bes. bei Hermas. Neutestamentliche, jüdische und antik volkstümliche Vorstellungen werden einfach übernommen. Aber wie im N. T., so sind auch bei unseren Vätern diese Vorstellungen zwar nicht durch Kritik, wohl aber durch den ethischen Wirklichkeitssinn modifiziert. Nicht um Kämpfe wider die Dämonen und um Zaubermittel zu ihrer Entmächtigung handelt es sich im sittlichen Leben, sondern um den Kampf wider die Lüste des Herzens und die Laster des Lebens. Die Dämonologie hat innerlich nur die Bedeutung, die Macht und die Furchtbarkeit des Bösen eindrücklich zu machen. Die Urkunde des Bösen wird im Herzen geschrieben, das Siegel unter ihr ist gleichsam

---

1) Barn. 14, 6: Christus erlöst *τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ καὶ παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ.* 15, 7 s. S. 122 Anm. 2. 1. Cl. 3, 4: *βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς.* 2. Cl. 1, 6. 7: *ὁ βίος ἡμῶν ὅλος ἄλλο οὐδὲν ἦν, εἰ μὴ θάνατος.* Gott rettet *θεασάμενος ἐν ἡμῖν πολλὴν πλάνην καὶ ἀπώλειαν καὶ μηδεμίαν ἐλπίδα ἔχοντας σωτηρίας εἰ μὴ τὴν παρ' αὐτοῦ.*

2) Das ist keineswegs unpaulinisch, denn auch Paulus kennt das todhafte Verderben der Sünde neben der Schuld, aber es ist einseitig gedacht.

3) Herm. M. IV, 3, 6. S. IX, 31, 2. M. V, 2, 7: *γίνεται ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος κενὸς ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ δικαίου, καὶ τὸ λοιπὸν πεπληρωμένος τοῖς πνεύμασι τοῖς πονηροῖς ἀκαταστεῖ ἐν πάσῃ πράξει αὐτοῦ, περισπώμενος ὧδε κἀκεῖσε ἀπὸ τῶν πνευμάτων τῶν πονηρῶν.* M. VI, 2, 1. 4; XI, 1, 3. Barn. 4, 13: *ὁ πονηρὸς ἄρχων λαβὼν τὴν καθ' ἡμῶν ἐξουσίαν ἀπώσηται ἡμᾶς ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου.* 20, 1.

4) Herm. M. XII, 5, 2: *δύναται ὁ διάβολος ἀντιπαλαῖσαι, καταπαλαῖσαι δὲ οὐ δύναται.*

die Dämonenwelt. Sie schärft den Christen die Wahrheit ein, daß der sittliche Kampf nicht wider Fleisch und Blut geht, sondern wider geistige Mächte, wie Paulus sagt (Eph. 6, 12). So wird es begreiflich, daß Hermas gelegentlich Geister als bildliche Bezeichnungen für Sünden oder Tugenden verwenden kann (z. B. M. IX, 9, 11; X, 1. 2. V. III, 8. M. V, 2, 8). „Der Weg des Schwarzen" ist der „Weg des Todes" (Did. 5, 1) u. Barn. 20, 1), und Sünden und Laster sind sein Inhalt, und die sittliche Aufgabe besteht darin, sich „von allen diesen" loszureißen (Did. 5, 2 fin.). Kataloge von Lastern und von Tugenden wurden durch die „beiden Wege" von Anfang an den Katechumenen eingeprägt, schon das N. T. setzt sie überall als bekannt voraus und kleidet die ethischen Mahnungen in diese Schemata. [1]) Sie haben für das sittliche Leben der ältesten Christenheit eine tiefgehende Bedeutung gehabt, denn sie haben in konkreten und praktischen Formen gezeigt, was böse und was gut ist. Und sie gewähren uns die Möglichkeit deutlich zu erkennen, worin die Urchristenheit das Verderben der Sünde erblickte: böse Lust, Unreinheit, Hurerei, Götzendienst, Zauberei, Haß, Mord, Diebstahl, Geiz, Lüge, Verleumdung, Streit, Schwelgerei usw. Hierin sah man die Gewalt des Teufels, und der Kampf wider diese Sünden war der Kampf gegen den Teufel. [2]) Die Erfahrung zeigte, daß „die ganze Welt in dem Bösen liegt" (1. Joh. 5, 19) und daß die Sünde allgemein ist, ohne daß man eines Dogmas von der Erbsünde bedurft hätte, [3]) und

---

1) Hauptstellen für den „Weg" der Sünden sind Kol. 3, 5ff. Röm. 1, 28ff. 1. Kor. 5, 10f. 2. Kor. 12, 20f. Gal. 5, 19ff. Eph. 5, 3ff. 1. Tim. 1, 9f. 2. Tim. 3, 2ff. Tit. 3, 3. Did. 5. Barn. 21. 1. Cl. 30. Herm. M. VI, 1, 2; VIII, 3ff. S. IX, 15, 2ff. Plinius Ep. 96. Aristid. Apol. 15. Vgl. Genaueres bei v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden (1902) S. 282ff. A. Seeberg, Der Kat. d. Urchristenheit S. 26ff. und Das Ev. Christi S. 110ff.

2) Vgl. Herm. M. VII, 2f.: *τὸν δὲ διάβολον μὴ φοβηθῇς· φοβούμενος γὰρ τὸν κύριον κατακυριεύσεις τοῦ διαβόλου, ὅτι δύναμις ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν . . . ., φοβούμενος οὖν τὸν κύριον φοβηθήσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου καὶ οὐκ ἐργάσῃ αὐτά, ἀλλ' ἀφέξῃ ἀπ' αὐτῶν.* — Obige Betrachtungsweise ist weit entfernt davon den Befund der Quellen zu rationalisieren, nur darum handelt es sich, den neuerdings mit Recht stark betonten Umfang der altchristlichen Dämonologie (z. B. Everling, Die paulin. Angelologie und Dämonologie 1888) in richtiger Weise für das religiöse Leben zu deuten. In dieser Hinsicht führen die neueren Darstellungen aber in die Irre, die Bedeutung der Dämonologie in den wirklichen religiösen und sittlichen Vorgängen ist weit geringer, als man annimmt. Man kann es doch schon von der Anschauungsweise der ältesten Christenheit aus verstehen, daß die Kirche zwar ein Dogma von der Sünde, aber kein Dogma vom Teufel aufgestellt hat.

3) Barn. 6, 11 heißt es, wir würden erneuert *ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν*, die Kinderseele ist somit rein.

diese Erfahrung fand ihre Ergänzung an der Überzeugung, daß nur Christus ein neues Leben zu geben vermöge.

25. Sowohl die Erkenntnis des Wesens der Sünde (S. 139) als auch was wir über Christi Werk hörten (S. 113 ff.), läßt uns erwarten, daß die Heilsgüter wesentlich in der Neubelebung und Heiligung bestehen werden. So ist es in der Tat. „Wir danken dir . . . für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesum deinen Knecht“ heißt es in der Didache (10, 2). Wahrheit und Unsterblichkeit, Licht, Erkenntnis, Leben hat Christus gebracht (2. Cl. 1, 4. 8; 3, 1; 20, 5). Dafür kann es aber auch heißen, daß Christus uns das neue Gesetz ist (Herm. S. VIII, 3, 2), oder es wird von einer wirklichen Umbildung, Erneuerung und Heiligung gesprochen, wobei Gott in uns wohnt oder Christi Bund im Glauben unser wird.[1]) Denkt man an den geschichtlichen Christus, so führt man auf ihn die Gaben der neuen Erkenntnis und Moral zurück, denkt man an den erhöhten Herrn, so weiß man sich durch ihn zu dem ewigen Leben der Gemeinschaft mit Gott neu erschaffen. Hierzu kommt weiter die Gabe der Sündenvergebung, die freilich etwas zurücktritt (vgl. S. 117). *Ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας* hören wir als Inhalt des Evangeliums anführen (Barn. 8, 3; 16, 8 f.). Die Vergebung wird dabei als notwendige Voraussetzung der Erneuerung und geradezu als Vollzug der Heiligung betrachtet.[2]) Diese Betrachtungsweise liegt auch 1. Cl. 7, 4 ff. vor, wenn von Christus gesagt wird, er hätte die Gnade zur Buße erworben. Sie liegt überhaupt der Anschauung von der Buße zugrunde (Herm. 2. Cl.), denn das Korrelat der Buße ist die Vergebung. — Demnach wird man sagen müssen: die Heilsgaben sind neues Gesetz, Erkenntnis, ewiges Leben, ein neues Herz, aber dies alles setzt die Sündenvergebung voraus. Gemäß der Idee des neuen Bundes besteht das Heilsgut in Vergebung und Heiligung, wie Barnabas sagt.

26. Unter den Heilsgaben führt das N. T. auch die Gerechtigkeit an. Wie wird dieser Begriff in unserer Zeit verstanden? In dem religiösen Denkapparat hatte er eine feste Stelle. Aber die große religiöse Wahrheit, die Paulus durch ihn anschaulich machte, daß nämlich der Sünder, der glaubt, sein Vertrauen nicht auf die allmähliche Heili-

---

1) Barn. 6, 14 *ἀναπεπλάσμεθα.* 15, 7: *τότε δυνησόμεθα αὐτὴν ἁγιάσαι αὐτοὶ ἁγιασθέντες πρῶτον,* 4, 8; 6, 15. 19; 14, 6; 16, 8 ff. (oben S. 122 Anm. 2).

2) Barn. 5, 1: *ὑπέμεινεν ὁ κύριος . . . ., ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν, ὅ ἐστιν ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος.* 6, 11: *ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς.*

gungsarbeit des Geistes gründet, sondern auf die durch Christus gegebene prinzipielle Gerechtsprechung — diese Wahrheit wird nicht mehr sicher erfaßt. Zwar fehlt es nicht an Aussprüchen, die ganz paulinisch empfunden sind. So sagt 1. Cl.: „Und wir nun durch seinen Willen in Christus Jesus berufen, werden gerecht (δικαιούμεθα) nicht durch uns, noch auch durch unsere Weisheit und Verstand oder Frömmigkeit oder Werke, die wir gewirkt haben in Heiligkeit des Herzens, sondern durch den Glauben, durch den der allmächtige Gott alle von Ewigkeit her gerechtsprach" (ἐδικαίωσεν 1. Cl. 32, 4). Oder Barn. bezeichnet den Vollendungszustand durch ein δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, oder Hermas sagt, Gott habe auf die Christen Gerechtigkeit herabträufeln lassen, ἵνα δικαιωθῆτε καὶ ἁγιασθῆτε ἀπὸ πάσης πονηρίας καὶ ἀπὸ πάσης σκολιότητος (V. III, 9, 1), oder 2. Cl. (15, 3) mahnt: „lasset uns nun dabei bleiben, was wir geglaubt haben, gerecht und heilig." Aber an keiner dieser Stellen ist, trotz des paulinischen Tones, der ganze Gedanke des Paulus zum Ausdruck gekommen. Nicht das ist nämlich die praktische Erkenntnis, daß der Glaube eine Aufnahme der Gerechtigkeit Christi ist, sondern daß er die Beschaffenheit ist, durch die man gerecht wird. So ist aber der Gedanke nicht haltbar, denn es ist nur willkürlich den Glauben allein zur Gerechtigkeit in Beziehung zu setzen, alle übrigen Tugenden haben diese Beziehung. Es ist daher ganz verständlich, daß der Glaube als Gehorsam oder Tun der Wahrheit bestimmt, oder mit der Gastfreundschaft verbunden wird (1. Cl. 9, 3; 10, 1. 7; 11, 1; 12, 1; 31, 2), daß es heißt: ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις (ib. 30, 3 cf. 33, 7 f.), daß die Sündenvergebung von der werktätigen Liebe abhängig gemacht wird (ib. 50, 5). Die Gerechtigkeit ist Frömmigkeit, aktive Lebensgerechtigkeit, die den Glauben unter anderem in sich schließt. Die Gerechtigkeit ist nicht mehr Bezeichnung der Heilsgabe, sondern ein Ausdruck für das Heilsleben. So wird die Sache fast immer gewandt bei den ältesten Vätern. Nach den Werken wird das Gericht vollzogen, unsere Gerechtigkeit geht dabei vor uns her (Barn. 4, 12). Daher sollen sich die Christen nicht von der Gemeinde zurückziehen, als wären sie schon gerecht geworden (ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, Barn. 4, 10), die aktive Gerechtigkeit ist natürlich erst in der Ewigkeit vollendet. In diesem Sinn ist auch das Christentum, das „Wort von der Gerechtigkeit" (Pol. 9, 1; 3, 1).[1] Alles Böse soll

1) Pol. 9, 2 sagt von den Heiligen, sie hätten gewandelt ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ, beides gehört eben zusammen; 8, 1 mahnt auszuharren τῇ ἐλπίδι ἡμῶν καὶ τῷ ἀρραβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν ὅς ἐστι Χριστὸς Ἰησοῦς, es folgt 1. Ptr. 2, 22, das scheint tiefer zu greifen, aber als Zweck des Leidens Christi wird angeführt: ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ.

der Mensch abtun, „die ganze Tugend der Gerechtigkeit" anziehen, „Gerechtigkeit wirken" (Herm. S. VI, 1, 4. M. I, 2; V, 1, 1; 2, 1; XII, 1, 1; 2, 4. V. III, 1, 6). Der Christ tut also Gerechtigkeit und eben hierdurch wird er errettet (2. Cl. 6, 7; 11, 1. 7; 17, 7; 19, 2. 3). Es ist so, wie Hermas sagt: „Aber es rettet dich das Nichtabfallen von dem lebendigen Gott und deine Einfalt und die große Enthaltsamkeit. Dies hat dich gerettet, wenn du darin bleibst, und es rettet alle, die solches tun und wandeln ohne Bosheit und in Einfalt. Diese werden aller Bosheit Herr werden und werden ausharren ins ewige Leben" (V. II, 3, 2).

Das Christentum hängt nicht an der Formel „Gerechtigkeit" oder an einer theoretischen Deutung der „Rechtfertigung". Schon Johannes hat gesagt: „wer Gerechtigkeit tut, der ist gerecht" (1. Joh. 3, 7). Das, um was es sich handelt, ist vielmehr, daß der Mensch die Erlösung und das Gute auf Gottes Gnade, und nicht die eigenen Kräfte und Verdienste begründet. Dies wollte Paulus auf das sicherste feststellen durch seine Rechtfertigungslehre. Aber ein eigentümliches Verhängnis hat über ihr gewaltet: den Begriff der Gerechtigkeit pflanzte sie der Christenheit tief ein, aber gerade dieser Begriff ist zunächst zum Spalier der Eigengerechtigkeit in der Christenheit geworden. Man kann das an den apostolischen Vätern sehen. Ihr Moralismus tritt am klarsten in der Betrachtung der „Gerechtigkeit" zutage. Zwar haben sie davon, daß Christus allein das Gute wirkt, eine kräftige Überzeugung, wie auch von der Notwendigkeit fortgehender Sündenvergebung. Und daß in den Ermahnungen zur sittlichen Tat man auf das Können des Menschen, und nicht sein Nichtkönnen hinweist, ist durchaus begreiflich. Aber über diese natürliche Einseitigkeit geht der Standpunkt der Zeit hinaus, die eigene Gerechtigkeit droht zum Orientierungspunkt des Innenlebens zu werden, man denke an Hermas oder 2. Cl. Dabei muß wohlüberlegt werden, daß auch die Sündenvergebung von den eigenen Werken abhängig gemacht wird, denn die Werke „versöhnen" Gott, der dann vergibt (oben S. 129).

27. Zusammenfassend werden wir also sagen: die Heilsgaben entsprechen genau dem Heilswerk, dessen Erfolg sie sind. Aber praktisch tritt eine gewisse Einschränkung ein. Wohl soll alles Gute von Gott und Christus herrühren, aber der Orientierungspunkt für den geistigen Haushalt werden doch die eigenen Kräfte, Mühen und Werke. Man hat viel Gewicht darauf gelegt, daß dieser Moralismus heidnischen Ursprungs sei (Ritschl, v. Engelhardt), und die ältere Auffassung, die jüdische Tendenzen darin erblickte (Baur), ist dadurch ziemlich verdrängt worden. Soviel ich sehe, ist von einem Entweder — oder hier nicht wohl zu

reden. Die moralistische Tendenz war sowohl dem Spätjudentum als dem damaligen Heidentum eigentümlich. Wie das Christentum die Formen und die Methoden seiner Existenz und Wirkung zunächst dem Judentum entlehnte, so ist auch der ethische Moralismus aus jener Quelle geflossen, das zeigt die Zuspitzung auf „gerechte" Werke, wie die Übernahme der pharisäischen Kardinaltugenden, aber er stieß unter den bekehrten Heiden sofort auf innere Verwandtschaft. Der tiefste Grund dieser Vorgänge ist religionsgeschichtlich zu verstehen. Mit dem Christentum trat die Erlösungsreligion in die Menschheit, die alte Moralitätsreligion hat mit geschichtlicher Notwendigkeit zunächst auf der neuen Religionsstufe sich zu erhalten versucht. Eine Tatsache von größter Bedeutung wird durch diese Formel hell beleuchtet. Man kann die ganze Dogmengeschichte als den Kampf zwischen den Elementen der Erlösungs- und der Moralitätsreligion auffassen, denn in ihrem ganzen Verlauf ringen die beiden Vorstellungen miteinander: ob Gott wirksamer oder fordernder Wille ist, ob das Wollen und Vollbringen des Guten bei uns Gottes Gabe oder nur Gottes Aufgabe ist. Das ist der letzte Grund der Differenzen von der neutestamentlichen Zeit, die wir gefunden haben. In diesem Zusammenhang versteht es sich auch, daß das Wesen der Religion immer mehr in Furcht und Hoffnung erblickt wird.[1]) Aber diese scheinbare Verschärfung des moralischen Elementes in der Erlösungsreligion hat immer zur Folge, daß die eigentlichen Gaben der Religion in die Zukunft projiziert werden. Erst im jenseitigen Leben wird die Erlösung und die Seligkeit erreicht. Unter Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit in diesem Leben zu kommen, hat Jesus angeleitet (Mt. 6, 33), jetzt leistet der Mensch die Gerechtigkeit selbst und die erlösende Herrschaft wird erst von der Zukunft erwartet, das Reich Gottes ist eine rein eschatologische Größe geworden (s. unten).

28. Die letzten Bemerkungen haben uns aber bereits in ein neues Thema hineingeführt. Es handelt sich, nachdem wir erkannt haben, worin die Heilsgaben bestehen, um das neue Leben der Christen, das durch jene Gaben gewirkt wird. Die Antwort auf diese Frage ist implicite in der Anschauung der Heilsgaben enthalten. Christus gibt das neue Gesetz, also sollen gute Werke des Lebens Inhalt sein; Christus wohnt in uns und leitet das Leben und vergibt die Sünde, dem korrespondiert die alte Formel, daß das christliche Leben im Glauben, der

---

1) Did. 4, 9 f.: *ἀπὸ τῆς νεότητος διδάξεις* (die Kinder) *τὸν φόβον τοῦ θεοῦ· οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν ἐν πικρίᾳ σου.* Barn. 11, 11: *ἀναβαίνομεν* (aus der Taufe) *καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες.*

Liebe und der Hoffnung besteht. Das sind die leitenden Gesichtspunkte, sie gehen natürlich oft ineinander über.

Christus hat uns das neue Gesetz gebracht. Das neue Gesetz ist frei vom Zwang der Notwendigkeit, oder es ist dem Menschen in das Herz eingegangen; es fordert nicht Opfer oder Fasten, sondern die Hingabe des Herzens.[1]) Das Gesetz zerfällt nun in eine Vielheit von Geboten, die nicht von der Synagoge genommen sind, sondern die den Christen durch den „Weg des Lebens" von Anfang an bekannt werden. Dies sind die *ἐντολαί*, die die Christen erfüllen sollen und im Hinblick auf eben diese Gebote wird Christus als der neue Gesetzgeber[2]) bezeichnet. Die Gebote hat der Christ im Glauben empfangen (Herm. V. I, 3, 4). Er befolgt sie, wie 2. Cl. betont, mit dem Motiv Christus für seine Gnade einen „Lohn" zu bieten (1, 3. 5). Es ist das Bekenntnis zu Christus, das aber in Werken bestehen soll, und das im sündigen Leben sich als eine fortdauernde aktive *μετάνοια* darstellt (2. Cl. 4, 3; 8, 1—3; 9, 7. 8; 13, 1; 19, 1).[3]) Zu der Erfüllung der Gebote Christi hat der Mensch allerdings von Natur die Tendenz, aber zur Verwirklichung bedarf es doch, auch nach Hermas, der Einwohnung Gottes im Herzen.[4]) Die Befolgung dieser Gebote ist die Hauptpflicht und sie sichert dem Menschen das ewige Leben (z. B. Barn. 4, 11 ff.; 21, 8.

1) Barn. 2, 6: *ταῦτα* (die Opfer) *οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζύγου ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν.* 2, 10; 3, 6: *προεφανέρωσεν ἡμῖν περὶ πάντων, ἵνα μὴ προσρησσώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων* (der Juden) *νόμῳ.* 1. Cl. 2, 8: *τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγέγραπτο*, vgl. Jak. 1, 25. Gal. 5, 1.

2) Der Sachverhalt ist besonders klar Barn. 21, 1: nachdem die beiden Wege mitgeteilt sind, heißt es: *καλὸν οὖν ἐστιν μαθόντα τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου, ὅσα γέγραπται* (nämlich c. 19. 20), *ἐν τούτοις περιπατεῖν· ὁ γὰρ ταῦτα ποιῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ δοξασθήσεται.* Hier ist es handgreiflich klar, 1. das die Gebote, deren Erfüllung die Seligkeit bringt, eben die der beiden Wege sind, 2. daß Christus als ihr Urheber gedacht wurde, ebenso 1. Tim. 6, 3 vgl. Aristid. Apol. 15, 9, wie er auch Urheber des Evangeliums ist, s. unten § 8. Wer diese Gebote übertritt, soll seine Übertretungen bekennen (Did. 4, 14 nach Aufführung der Gebote), die Buße besteht aber, wie die Mandate des Herm. zeigen, wieder in der Erfüllung der Gebote. Die Betonung des christlichen Charakters der „Wege" beweist übrigens nichts Durchschlagendes gegen ihr etwaiges Vorhandensein in der Synagoge.

3) Hauptstellen 3, 3: *οὗτος οὖν ἐστὶν ὁ μισθὸς ἡμῶν, ἐὰν οὖν ὁμολογήσωμεν, δι' οὗ ἐσώθημεν.* 4, 3: *ὥστε οὖν . . ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν.* 9, 7 f.: *ἀντιμισθίαν αὐτῷ διδόντες· ποίαν; τὸ μετανοῆσαι ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας.*

4) Herm. M. XII, 5, 1: *ὁ μὲν ἄνθρωπος . . . πρόθυμός ἐστι τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ φυλάσσειν . ., ἀλλ' ὁ διάβολος σκληρός ἐστι καὶ καταδυναστεύει αὐτοῦ.* — M. XII, 4, 3: *δύναται . . πάντων καὶ πασῶν τῶν ἐντολῶν τούτων κατακυριεῦσαι ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸν κύριον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*, s. noch S. V, 3, 4.

Did. 4, 13; 6, 2. 1. Cl. 3, 4; 37, 1; 40, 1. 5; 49, 1; 50, 5; 58, 2, Pol. 2, 2. 2. Cl. 17, 3. 6; 19, 3. Herm. M. IV, 2, 4; V, 2, 8; VII, 4; VIII, 12; XII, 3, 2. 5f. S. VIII, 11, 4; X, 2, 4; 4,1).

Schon jetzt hat man über den Wert und die Verdienstlichkeit der verschiedenen guten Werke Reflexionen angestellt. Dabei ist von besonderem Interesse, daß die solennen guten Werke des Judentums, wie sie Tob. 12, 8 zusammengestellt sind, wieder auftreten, regelmäßige Übung werden und besondere Wirkungen hervorbringen. Almosen sind die rechte Buße oder das Lösegeld für die Sünden (2. Cl. 16, 4. Did. 4, 6). Das Gebet, verbunden mit dem Fasten als dem christlichen Opfer, erlangt von Gott besondere Gaben (Herm. V. II, 2, 1f. III, 1, 2; 10, 6. S. V, 3, 9).[1] Dabei gilt die Skala: Gebet, Fasten, Almosen.[2] Dies entspricht alles Vorbildern, die wir im Judentum haben. Das gilt auch von dem Begriff der überschüssigen Werke, den wir bei Hermas antreffen. Die Gebote Gottes ist jeder zu halten verpflichtet, aber größer wird seine Herrlichkeit sein, wenn er mehr tut als wozu er verpflichtet ist. So handelt aber der, welcher was er durch Fasten erübrigt hat, Witwen, Waisen oder sonst Bedürftigen gibt.[3] Auf dem Boden der christlichen Religion, die die ganze dem Menschen mögliche Hingabe an Gott zur Pflicht macht, hat diese jüdische Unterscheidung an sich keinen Raum. Man schuf diesen Platz, indem man die individuellen Ausprägungen besonderer Frömmigkeit zum Ideal, aber zu einem nur relativ verbindlichen Ideal erhob.

---

1) Das Gebet ist zur festen Sitte geworden, dreimaliges Vaterunser täglich, Did. 8, 3 cf. Aristid. Ap. 15, 10; ebenso das Fasten, Mittwoch und Freitag, Statio s. Did. 8, 1. Herm. M. V, 1, 1f. 5.

2) 2. Cl. 16, 4: *καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας· κρείσσων νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων. Ἀγάπη δὲ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* (1. Ptr. 4, 8), *προσευχὴ δὲ ἐκ καλῆς συνειδήσεως ἐκ θανάτου ῥύεται. Μακάριος πᾶς ὁ εὑρεθεὶς ἐν τούτοις πλήρης· ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται.* Interessant ist, daß auch hier das Bußgebet als das eigentliche Heilmittel in Betracht kommt, das Almosen tritt nur erleichternd hinzu, vgl. oben S. 130.

3) Herm. S. V, 2, 7; 3, 3: *ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι.* ib. 3, 7 zeigt, wie durch Almosen das Fasten zum vollkommenen gottgefälligen Opfer wird vgl. Aristid. Ap. 15, 9. Genau so wie Hermas unterscheidet das spätere Judentum die Gesetzeswerke (מִצְוֹת) von den freien Liebeswerken (גְּמִילוּת חֲסָדִים), die vom Gesetz nicht gefordert, aber besonders verdienstlich sind, s. Weber, Altsynag. Theol. S. 274ff. 318ff. Bousset, Rel. d. Judent. S. 395f. Indem nun aber die persönliche Barmherzigkeit und Freundlichkeit im Christentum zu den Geboten gehörte (s. Did. 1, 3ff. cf. 15, 4, freilich fehlte dies Stück der Did. zur Zeit des Herm. wohl sicher), so nahm die Abstufung eine neue Form an, s. noch M. IV, 4, 2, wo das Eingehen der 2. Ehe zwar nicht Sünde ist, der Verzicht aber eine größere Herrlichkeit erwirbt.

29. Wir reden zweitens von der Bestimmung des Christenlebens als Glaube, Liebe, Hoffnung; oder auch nur Glaube und Liebe.[1]) Einer genaueren Erörterung bedarf nur der Glaubensbegriff. Noch immer ist dieser Begriff der einfachste Ausdruck des subjektiven Christentums; der Glaube vereinigt uns mit Gott, indem er uns zu ihm emporführt (Ign. Eph. 9, 1). Oder der Glaube ist die Gehorsamsgesinnung, die von Gott die Gebote empfängt, oder er ist die Überzeugung des Gott erschlossenen Herzens, daß er Heil gibt. Im Gegensatz zu den *δίψυχοι* oder Zweiflern ist der Glaube kräftig und kräftigt, er stammt von Gott und hat große Kraft, während die *διψυχία* vom Teufel herkommt und der Kraft entbehrt. Daher ist der Glaube aber auch die zuversichtliche Stimmung, deren der Beter bedarf, oder schließlich auch die vorzüglichste Tugend. Alles dies steht bei Hermas.[2]) Man kann daraus sehen, wie fast alle neutestamentlichen Nuancen im Glaubensbegriff noch empfunden werden. Glaube ist eben der geistige Zustand, der durch die Gottesgemeinschaft entsteht, daher sind Furcht und Geduld, Langmut und Selbstbeherrschung, Weisheit und Erkenntnis die Genossinnen des Glaubens, und die Haupttugenden werden als seine Töchter angesehen.[3]) Im Sinn der innerlichen Lebensgemeinschaft versteht auch Ignatius den Glauben. Christus selbst ist der vollkommene Glaube (Sm. 10, 2), oder der Glaube ist Anfang des ewigen Lebens, und „Glaube und Liebe als Einheit sind Gott“ (Eph. 14, 1).[4]) Das ist also der Glaube, das Erfülltsein von Gott (vgl. Magn. 1, 4).

Freilich ist nicht zu übersehen, daß auch dieser Begriff enger und einseitiger genommen ist als im Neuen Testamente. Dies liegt an zweierlei: einmal daran, daß der Glaube, sofern er Hinnahme ist, es doch hauptsächlich mit den Geboten zu tun hat; daher wird auch hervorgehoben,

---

1) Barn. 1, 4. Pol. 3, 2. 3. Ign. ad. Pol. 6, 2. Eph. 1, 1; 9, 1; 14, 1; 20, 1. Magn. 1, 2; 13, 1. Philad. 11, 2. Sm. inscr.; 1, 1; 6, 1. Herm. S. IX, 17, 4.

2) Herm. M. VI, 2, 10. V. I, 3, 4: *ἐὰν τηρήσωσιν τὰ νόνιμα τοῦ θεοῦ, ἃ παρέλαβον ἐν μεγάλῃ πίστει.* V. IV, 2, 4: *τὴν καρδίαν σου ἤνοιξας πρὸς τὸν κύριον πιστεύσας, ὅτι δι᾽ οὐδενὸς δύνῃ σωθῆναι εἰ μὴ διὰ τοῦ μεγάλου καὶ ἐνδόξου ὀνόματος.* M. IX, 10: *ἐνδυσάμενος τὴν πίστιν τὴν ἰσχυρὰν καὶ δυνατήν.* V. III, 5, 5: *ἰσχυροὶ ἔσονται ἐν τῇ πίστει,* ib. 12, 3: *ἐνεδυναμώθητε ἐν τῇ πίστει.* Gegensatz zur *διψυχία* z. B. M. IX, 5. 7. 11, *δίψυχος* auch Jak. 1, 8; 4, 8; nach Did. 4, 4 (cf. Barn. 20, 1 *διπλοκαρδία*), ist der Ausdruck wohl nach den beiden Wegen geläufig gewesen, s. noch 1. Cl. 11, 2; 23, 2f. 2. Cl. 11, 2. 5; 19, 2. — M. IX, 7: *πίστευε τῷ θεῷ, ὅτι πάντα τὰ αἰτήματά σου ἃ αἰτεῖς λήψῃ.* — Glaubenstugend M. V, 2, 3. V. III, 8, 3.

3) Barn. 2, 2f. Herm. V. III, 8, 3ff. Pol. 2, 1.

4) *Ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, εὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν,* cf. Magn. 1, 4: *θεοῦ γέμετω.*

daß er an und für sich nicht genüge, sondern eines Beisatzes von Furcht bedürfe (Herm. M. X, 1, 4ff.; VII, 4). Sodann aber beginnt der Glaube immer mehr auf die Zukunft sich zu richten. Man stellt Glaube und Hoffnung zusammen (1. Cl. 12, 7), oder bestimmt den Glauben als Vertrauen oder Hoffnung (*πίστις ἐν πεποιθήσει* 1. Cl. 35, 2; 26, 1; 58, 1; 2, 3. Barn. 1, 6; 4, 8: *ἐλπὶς τῆς πίστεως*), oder man legt der Hoffnung bei, was dem Glauben zukommt.[1]) — Diese Verschiebung des persönlichen Heilsstandes ist durchaus begreiflich im Vergleich dazu, was wir über die Heilsgaben hörten. War das Gesetz sowie das ewige Leben die Hauptgabe, so wird das Erleben dieser Gabe naturgemäß in der gehorsamen Aufnahme des Gesetzes und in der Hoffnung auf die jenseitige Belohnung des Gehorsams bestehen. Ganz deutlich wird dieser Zusammenhang bei 2. Cl., wo der Glaube einfach als Fürwahrhalten der Lohnverheißung auftritt.[2]) — Aber so entleert ist der Glaube doch noch nicht, als es hiernach scheinen könnte. Noch haftet ihm die Art des Erlebens und der wirklichen Gemeinschaft mit Gott an. Schon stehen Furcht und Hoffnung[3]) auf dem Plan, um den Glauben abzulösen, aber noch ist er nicht verdrängt. Wir treiben wahrlich keine Wortklauberei, es handelt sich auch hier schließlich um den Gegensatz zwischen Erlösungs- und Moralitätsreligion: der Glaube an die gegenwärtige erlösende Herrschaft Gottes oder die Furcht vor Gottes Gebot und die Hoffnung auf jenseitigen Lohn!

Das Ganze des christlichen Lebens ist Glaube und Liebe: *τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται* (Ign. Sm 6, 1).

30. Das Bewußtsein der Einheit in den ältesten Gemeinden stützte sich nicht zuletzt auf die gemeinsame Hoffnung. Schon gab es Christen, die sich von der Gemeinde loslösten und in der Einsamkeit ein Privatchristentum suchten. Ihnen gilt die Mahnung, zusammenzubleiben mit den Bründern, ist doch das Ende nah.[4]) Wie die Christenheit der

1) Z. B. Barn. 6, 3. 9; 11, 8. 11; 8, 5: *οἱ ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτὸν ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα.* 12, 3: *οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν.* Herm. M. XII, 5, 2: *οὐ δύναται* (der Teufel) *καταδυναστεύειν τῶν . . . ἐξ ὅλης καρδίας ἐλπιζόντων ἐπ' αὐτόν.* 2. Cl. 11, 5.

2) 2. Cl. 11, 1: *ἐὰν δὲ μὴ δουλεύσωμεν διὰ τὸ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ, ταλαίπωροι ἐσόμεθα.* 11, 5: *μὴ διψυχῶμεν, ἀλλὰ ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα.*

3) S. bes. Barn. 11, 11, wo „Furcht und Hoffnung" die Wirkungen der Taufe sind.

4) Hbr. 10, 25. Did. 16, 2: *πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.* Barn. 4, 10: *μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος.* 10, 11: *κολλᾶσθε μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον.* Herm. S. IX. 26, 3: *γενόμενοι*

Gegenwart sich als eine Gemeinschaft darstellte, so wird auch ihre Zukunft als ein Gemeinleben gedacht. Was hienieden die Kirche ist, wird in der Vollendung das Reich Gottes sein.[1]) Aber nicht alle, die gegenwärtig zur Kirche gehören, werden einst Glieder des Reiches sein. Daher beginnt der Begriff der Kirche selbst gespalten zu werden. Hermas weiß, daß im Turm der Kirche viele unbrauchbare Steine sind, und daß viele, die Zweige von dem großen Weidenbaum Christus (dem Gesetz) empfangen haben, sie verdorren ließen. Ihm ist nun die Aufgabe geworden, durch die Bußpredigt den Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche aufzuheben, das Ende ist nahe, daher sollen nur Fromme hinfort zur Kirche gehören (S. IX, 18, 3 f.; 9, 4; 7, 2. X, 4, 4). Aber Hermas weiß, daß, wie im Winter die saftigen und die verdorrten Bäume das gleiche Aussehen haben, in dieser Welt die Gerechten nicht anders aussehen als die Ungerechten.[2]) Erst die künftige Welt macht den Unterschied offenbar (S. IV, 2). Daraus ergibt sich, daß die wirkliche heilige Kirche oder das Reich Gottes erst der Zukunft angehört, und daß in der Gegenwart die wirkliche Heiligkeit aller Glieder zwar zu erstreben, aber doch nicht zu verwirklichen ist. Reich Gottes und Kirche, und das Wesen und die Erscheinung der Kirche treten in Gegensatz zueinander. Noch empfindet man nicht das Gewicht dieses Gegensatzes, denn es ist ja das Ende nahe, und es ist schon die letzte Arbeit, die am Bau der Kirche ausgeführt wird.

Das Ende ist nahe! Wie oft ist in jener Zeit dieser Gedanke ausgesprochen werden (z. B. Barn. 4, 3. 9; 21, 3). Das Merkwürdigste dabei ist, daß er die sittliche Kraft nicht untergraben hat. In zwei Typen tritt im N. T. die Eschatologie auf. Man könnte den einen den lyrischen und den anderen den dramatischen nennen. Jener sagt kurz von der Nähe des Endes, seiner Verborgenheit und der Pflicht sich bereit zu halten, dieser gibt die Vorzeichen des Endes und die Vorgänge dabei an. Beide Typen sind so beschaffen, daß sie die Ungeduld nicht aufkommen und die Zeit nicht lang werden lassen. Der erste indem er zur persönlichen sittlichen Selbsterziehung, der andere indem er zu frommer Beobachtung der Geschichte anleitet. Die Wahrheiten, daß

ἐρημώδεις μὴ κολλώμενοι τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ ἀλλὰ μονάζοντες ἀπολλύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχάς.

1) Did. 9, 4: *συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.* 10, 5. 2. Cl. 5, 5; 9, 6; 12, 6; 19, 4. 11, 7: *ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐνάντιον τοῦ θεοῦ εἰσήξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ ληψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας.*

2) S. III, 2: *οὔτε οἱ δίκαιοι φαίνονται οὔτε οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλ᾽ ὅμαιοί εἰσιν.*

„reif sein alles ist“, und] daß die Geschichte Gottes ist, sind an diesen eschatologischen Stimmungen der Menschheit aufgegangen. Sie haben die Christenheit nicht träge und dreist gemacht, sondern sie wachsam und demütig erhalten. „Ist denn das Ende schon da?“, fragt Hermas; die Kirche aber antwortet ihm: „Unverständiger Mensch, siehst du nicht, daß der Turm noch im Bau ist? Wenn der Bau vollendet ist, dann ist das Ende da; es wird aber schnell gebaut werden. Frage mich nichts mehr, es genügt dir und den Heiligen diese Erwähnung und die Erneuerung eurer Geister“ (V. III, 8, 9). „Heilet euch also, solange noch der Turm im Bau ist“ (S. IX, 32, 1). „So tuet denn gute Werke, die ihr es vom Herrn empfangen habt, damit nicht, falls ihr zögert, der Turmbau zu Ende komme . . . Wenn ihr euch nicht beeilt gut zu handeln, wird der Turm fertig und ihr werdet von ihm ausgeschlossen werden (S. X, 4, 4). Das ist die praktische eschatologische Stimmung, mit der sich natürlich die Furcht vor den ewigen Strafen und die Sehnsucht nach den ewigen Freuden verbindet.

31. Aber auf diese Stimmung blieb die alte Eschatologie nicht beschränkt. Hbr. 6, 2 erwähnt als Stück der christlichen Elementarunterweisung auch „die Auferstehung der Toten und das ewige Gericht“. Dem entspricht es, daß Did. 16 ein kurzer eschatologischer Abschnitt zu lesen ist, und daß Kenntnisse auf diesem Gebiet bei den Lesern nicht selten vorausgesetzt werden. Did. 16 faßt die Hauptsachen zusammen (Pseudopropheten, der Antichrist, die Vorzeichen, die Auferstehung, das Kommen des Herrn). Im einzelnen muß verwiesen werden auf die chronologischen Erwägungen, die Barnabas anstellt: daraus, daß Dan. 7, 24 in Erfüllung gehe, wird die Nähe des Endes erschlossen (4, 3 ff.).[1] Entsprechend den sechs Schöpfungstagen wird Gott in sechs Jahrtausenden diesen Weltlauf zum Abschluß bringen, da vor ihm ein Tag wie tausend Jahre ist, dann folgt — dem Sabbat entsprechend — ein siebentes Jahrtausend, in dem Christus die Welt erneuert, und die vollendeten Gerechten diesen Weltsabbat heiligen. Darauf bricht die Welt der Ewigkeit an, der achte Tag, der sein Vorbild am Sonntag hat (15, 5—9). Das ist nur die christliche Erweiterung chronologischer Spekulationen, wie sie vom Spätjudentum gern betrieben wurden.[2] Indem man an dem jüdischen Vorbild festhielt, war man auch zur Übernahme der ganzen sinnlichen Herrlichkeit des 7. Jahrtausends oder des Milleniums genötigt. Im engsten Anschluß an die jüdischen Vorbilder (Henoch 10, 19.

1) Die Abfassung unter Nerva, dem elften Kaiser, der drei zusammen abgetan hat, nämlich dem flavischen Geschlecht den Thron nahm, scheint mir hiernach sicher zu sein.

2) S. Bousset, Rel. d. Jud. S. 234 f.

Apok. Bar. 29 cf. Sib. III, 744 ff.) hat Papias Jesum von der wunderbaren Fruchtbarkeit der Erde reden lassen, und von einer leibhaftigen tausendjährigen Herrschaft Christi berichtet (bei Iren. V, 33, 3 f. Eus. h. e. III, 39, 12).[1]) Darüber hinaus lag dann der eigentliche Himmel der Christen mit der ewigen Seligkeit. So wurde der Weltabschluß des Judentums neben dem christlichen konserviert, indem man ihn als Vorstufe der Vollendung stehen ließ. — Über die Auferstehung handelt 1. Cl. 24—26 eingehend, Nacht und Tag, Saat und Frucht, aber auch den Phönix als Zeugen aufrufend. Auch diese Beweise, besonders auch die Heranziehung des Phönix, sind jüdischen Ursprungs.[2]) — Nach der Auferstehung findet das Gericht statt (2. Cl. 9, 5), als Maßstab dienen Christi Gebote (ib. 6, 7), eine doppelte Vergeltung findet statt.[3]) Diese Gedanken werden gern als Motive zur Sittlichkeit benutzt. Es gab ja in der Tat kaum einen so kräftigen Antrieb zur Sittlichkeit als den Gedanken, daß die Werke über des Menschen ewiges Geschick entscheiden. Diese Vorstellung stammt aus einer anderen Zeit (sie gehört der Gesetzesreligion an), aber sie ist stehen geblieben,[4]) und ist dann eine starke Stütze der moralistischen Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen geworden.[5])

32. Die ausführliche Erörterung, die wir angestellt haben, galt der Grundlage, auf der sich die Entwicklung der christlichen Gedanken vollzogen hat. Wir haben dabei immer auf den Zusammenhang zu dem Christentum der Apostel geachtet. Erhebliche Differenzen der Anschauung und der Empfindung stehen neben einer auffallenden Kontinuität der Gedanken. Aber das Verständnis dieser Sachlage ergibt sich nicht aus der Annahme, daß der paulinische Lehrtypus zugrunde liegt, aber mißverstanden und vergröbert worden ist. Gegen diese Anschauung

---

1) Dieses Schema ist auch Apok. 20, 1—6 benützt und von dorther in die Kirchenlehre gekommen. Übrigens mag die Tradition, der Papias folgt, nicht im Unrecht gewesen sein, denn Jesus hat sich freilich der Elemente der jüdischen Eschatologie bedient, wie besonders Mt. zeigt.

2) S. hierüber Spira, Eschatol. d. Juden, Hall. Diss. 1889, S. 32 ff.

3) 2. Cl. 11, 6; 15, 5; 10, 4: *ἀγνοοῦσι ἡλίκην ἔχει βάσανον ἡ ἐνθάδε ἀπόλαυσις καὶ οἵαν τρυφὴν ἔχει ἡ μέλλουσα ἐπαγγελία.*

4) Das ist eine häufige Erscheinung, man redet z. B. vom „Verdienste“ und der „Satisfaktion“ Christi, obgleich diese Begriffe sonst prinzipiell aus dem protestantischen System ausgeschaltet sind.

5) Herm. V. III, 7, 5. 6 hat man den Gedanken des Purgatoriums finden wollen, aber sicher mit Unrecht; es heißt, daß auch für die, die zeitweilig dem Bau der Kirche nicht eingegliedert werden können, später, wenn sie ihre Sünden abgebüßt haben, die Möglichkeit bei einem geringeren Kirchbau Verwendung zu finden, besteht. Der Bau ist also an der Stelle auf die Kirche der Gegenwart resp. der Zukunft zu beziehen.

Ritschls oder M. v. Engelhardts hat Harnack mit Recht Einspruch erhoben. Der paulinische Lehrtypus als solcher bildet überhaupt nicht die geschichtliche Grundlage der religiösen Erkenntnis der nachapostolischen Literatur, so sehr die Schriften Pauli und einzelne Formeln aus denselben bekannt sind und verwandt werden. Ganz ähnlich verhält es sich mit der sonstigen apostolischen Literatur. Am meisten Verwandtes liegt noch vor zu den katholischen Briefen. Aber auch hier handelt es sich nicht um eine schulmäßige literarische Abhängigkeit, sondern um einen gemeinsamen geistigen Besitz und verwandte religiös-sittliche Stimmungen. Es ist Einheit in der Grundlage vorhanden. Diese Grundlage besteht aber in der gemeinchristlichen „Lehre“, die wir alsbald genauer kennen lernen werden. Der Grundstock der Begriffe, Anschauungen und Urteile ist für die apostolischen Väter wie für die Apostel etwas Gegebenes und Überkommenes. Manche Anschauung des Paulus oder des Johannes läßt sich auf diesem Umweg über die apostolischen Väter als christliches Gemeingut begreifen, wie sich uns gezeigt. Begriffe wie die Trias, der Herr im Himmel, Christus als das Wort, die Trias Glaube, Liebe, Hoffnung, die Gerechtigkeit, die Taufe, das „Fleisch“ Christi im Abendmahl, das „neue Gebot“ etc. sind nicht paulinisch oder johanneisch, sondern gemeinchristlich. Die gemeinchristliche Lehrtradition erklärt die Gemeinsamkeit der Grundanschauung hier und dort, und sie allein erklärt sie wirklich.

Aber niemals läßt sich im kräftigen Strom des Lebens ein Gedankenkomplex unverändert fortpflanzen. Wohl können sich die Formeln wie sie waren erhalten, aber je nach dem besonderen Bedarf der Zeiten wechselt ihr Verständnis und der Besitz, den man aus ihnen erwirbt. Das hat schon Paulus erkannt, indem er „sein Evangelium“ dem „Evangelium der Beschneidung“ an die Seite stellte. Gerade dieser Gegensatz ist es aber, der den Fortschritt resp. die Differenzen, bemessen am „alten Evangelium“, erklärt. Daß die Kirche immer mehr heidenchristliche Art annahm, das war der treibende Faktor in der Entwicklung. Unter diesem Gesichtspunkt will letztere zunächst verstanden sein, nicht als „Abfall“ oder Depravation. Darum handelte es sich, was der Heide jener Tage brauchte und suchte. Der Heide brauchte aber den nahen, verständlichen, lebendigen Gott, der ihm Licht und Leben im Wirrsal der Superstitionen und der Todesfurcht gibt, der ihm den Weg des Guten zeigt und die Kraft ihn zu beschreiten schenkt; es bedurfte weiter der sittlichen Zucht, der Organisation der Lebensformen, sollte das Christentum im Gedränge der Kultur und der Mysterien des „Völkerchaos“ zu einer geschichtlichen Macht werden. Das war die Nachfrage und sie regelte, wie immer, das Angebot. Paulus hatte mit ungeheuerem Idealismus die Liebesmacht des Geist-Herrn verkündigt, er hatte dadurch

das Zentrum der Erlösungsreligion der ganzen Welt erschlossen, und dabei hatte er die religiösen Beziehungen zum Judentum durchschnitten: alle empfangen den Geist, der das Herz reinigt und Angeld des ewigen Lebens ist, der Gesetzeswerke bedarf es nicht zur Sündenvergebung. Aber wie sehr war er andrerseits darauf bedacht, den Geist an feste empirische Formen zu knüpfen, und wie genau achtete er darauf, daß die Gebote und Verbote der christlichen „Lehre“ befolgt wurden, und wie sehr spüren wir endlich in seinen Briefen das Interesse an der Konsolidierung des Gemeindelebens. Weiter ist Johannes gegangen, seine Formeln „Licht, Leben, Logos“, „neues Gebot“ entsprechen ganz und gar dem Bedarf der Heidenchristenheit. Auf dieser Bahn bewegen sich auch die apostolischen Väter. Aber hiermit ist an sich noch keineswegs gesagt, daß dies Verhältnis von Angebot und Nachfrage eine Fülle „heidnischer“ Elemente in das Christentum hineintragen mußte. Man darf sich durch solche Äußerlichkeiten wie die gelegentlichen stoischen oder platonischen Phrasen über Gott oder die Welt (z. B. 1. Cl., aber auch Herm.) nicht irreführen lassen. Das Eigentümliche der Lage war doch zunächst dies, daß man der Erlösungsreligion gern einen Zusatz von Elementen der Moralitätsreligion gab, sie schien dadurch haltbarer und verständlicher zu werden. Nun war aber das Christentum von allen Seiten her von den Kelchblättern des jüdischen Nomismus umschlossen. Auf diesen warf man sich, oder aus dem Judentum entlehnte man die festeren Elemente und Institutionen, die man brauchte. Es ist, meine ich, klar, daß dies von den gesetzlichen und moralistischen Elementen gilt, ebenso von den hierarchischen Tendenzen und den Traditionselementen. Aber auch in bezug auf rein lehrhafte Neubildungen wird man zunächst immer fragen müssen, ob sie nicht aus jüdischen Gedanken zu erklären sind. Wollte man christliche Gedanken erläutern und christliche Institutionen fortbilden, so drängten sich aus der jüdischen Tradition eine ganze Fülle von verwandten Elementen herzu, während das Heidentum in der äußerlichen Gestalt wenigstens, in der es sich dem Mindergebildeten darstellte, nichts Verwandtes darbot. — Dies ist das eine Moment: der moralische und gemeindliche Bedarf der Heidenchristenheit wird Ursache des Eindringens legalistischer Tendenzen und gemeindlicher Ordnungen des Judentums in die Kirche. Zum anderen nun bedingt die religiöse Fragstellung nach Licht und Leben, daß diese und verwandte Momente in dem christlichen Gedankenkreis in den Vordergrund geschoben werden. Man denkt also mehr an das Todesverderben als an die Schuld der Sünde, betont mehr, daß Christus Licht und Leben, als daß er Sündenvergebung bringt. Aber diese Gedanken sind selbst der moralistischen Deutung fähig: das Gesetz hat Christus uns geschenkt und den sicheren Lohn dafür verheißen, das ist

das Licht und das Leben. Wird diese Deutung Wirklichkeit, dann wirkt der heidnische Seelenbedarf wiederum zur Einführung jüdischer Gedankenelemente in das Christentum.

So parodox dies Resultat klingt — der heidenchristliche Seelenbedarf hat jüdischen Gedanken und Tendenzen Eingang in das Christentum verschafft —, so genau scheint es mir dem Quellenbefund zu entsprechen. Die reine Erlösungsreligion hat durch Paulus prinzipiell mit der jüdischen Moralitätsreligion gebrochen, aber um konkret wirksam zu werden, hat sie bald wieder Anleihen bei ihr gemacht. Aus diesem Resultat wird es aber auch verständlich, daß die einen Forscher das Christentum der apostolischen Väter mit ebensoviel Energie als heidnisch beeinflußt ansehen, wie die anderen von jüdischen Elementen reden. Wir wissen jetzt, daß beide Recht und Unrecht haben. Und in der Tat operieren die ersteren nur mit „Tendenzen" und „Stimmungen", die anderen nur mit „Lehren" und Institutionen, diese finden nur „Jüdisches", jene nur „Heidnisches". Aber zunächst hat das Heidentum so auf die Kirche eingewirkt, daß es das jüdische Element in ihr stärkte. Aber schon ging ein neues Stadium dadurch an, daß die Christenheit einerseits Gebildete und Bildung der ausgehenden alten Welt in sich aufnahm, andrerseits volkstümlich zu werden anfing. Davon ist weiter zu reden.

§ 8. Die alten Normen der Lehre; Geist, Kanon, Lehre und Bekenntnis. Die Kirche und das kirchliche Amt.

Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons, 2 Bde., 1888ff. und Grundriß der Gesch. d. neutest. Kanons, 1901. A. Harnack, Das N. T. um 200, 1889. Hahn, Bibliothek d. Symbole u. Glaubensregeln d. alten Kirche, 3. Aufl. 1897. P. Caspari, Ungedruckte . . . Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, 1866, 69, 75, und Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, 1879. Th. Zahn, Glaubensregel und Taufbek. in Skizzen aus dem Leben d. alten Kirche², S. 238ff u. PRE. VI³, 682ff. Th. Zahn, Das apostolische Symbolum, 1893. A. Harnack, PRE. I³, 741ff. F. Kattenbusch, Das ap. Symbol, 2 Bde., 1894, 1900. J. Kunze, Glaubensregel, h. Schrift u. Taufbekenntnis, 1899. F. Loofs, Symbolik I, 1902. A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903, und Das Evangelium Christi, 1905. R. Seeberg, Der Begriff d. christl. Kirche I (1885). R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892. M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums, 1897.

1. Wir haben erkannt (S. 65f.), daß schon in der neutestamentlichen Zeit das christliche Leben einerseits vom „Geist" getrieben wurde, andrerseits feste statutarische Formen und Normen seine Entwicklung bestimmten. Bei dem letzten neutestamentlichen Autor fiel uns bereits die Vorliebe für das feste „Gebot" auf. Dieser Zustand hat in der Kirche des 2. Jahrhunderts fortgedauert, aber er ist allmählich immer stärker zugunsten der Autorität der festen Formen modifiziert worden.

Dies geschah einmal dadurch, daß die gewaltigsten Geistträger sowie ihre Schriften selbst zu festen Autoritäten wurden (die „Apostel“ u. ihre Schriften, sowie die Schriften der alten „Propheten“ u. „Lehrer“), dann aber dadurch, daß man den „Geist“ diesen Autoritäten unterordnete, um ihn schließlich nur noch bei ihnen anzuerkennen, nicht ohne daß ihr Kreis verengert wurde, indem man die „Offenbarung“ scharf in die Grenzen der neutestamentlichen Zeit einschloß. Nicht geistige Trägheit oder hierarchische Tendenzen haben diesen Prozeß veranlaßt, sondern die innere Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung. Es war wirklich so, daß man immer mehr den Geist mit seiner inneren religiösen Belebung und Erfahrung in den Formen erhielt, die die Apostel geprägt hatten. An der Offenbarung, die ihnen geworden, empfand man die wirksame Macht des Geistes und in den Formen, die man auf sie zurückführte, bot sich diese Macht dar. Je mehr dies geschah, desto fester wurde die Autorität der Überlieferung, desto mehr bezog die religiöse Erfahrung ihren Inhalt aus der Offenbarung des Urchristentums, und damit wurde diese zur einzigen wirklichen „Offenbarung“. Nicht neue Offenbarungen meinte man jetzt vom Geist erwarten zu sollen, sondern der Geist lebte in der alten Offenbarung. Dazu kam, daß sich das Leben der Gemeinden geschichtlich in den Formen der Überlieferung konsolidierte. Wer sie antastete oder außer acht ließ, tastete dadurch das Christentum selbst und die Kirche an. Und so mußte man um so mehr empfinden, als nicht an allen Geistträgern „die Art des Herrn“ zu spüren war, und als im Namen des Geistes sich Theorien und Lebensanschauungen geltend machten, die offenbar aus einer anderen Wurzel emporsproßten, als die war, die Christus und die Apostel gepflanzt und gepflegt hatten.

So ist es gekommen, daß die Geistoffenbarungen in der Kirche allmählich ganz verschwunden sind vor der Offenbarung Christi und der Apostel und daß das Verständnis dieser nicht der Begeisterung der Interpreten überlassen, sondern nach einer festen Tradition gestaltet wurde. — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen müssen wir im einzelnen die geschichtlichen Zustände darlegen, wie sie sich während des Zeitraums zwischen dem Römer Clemens und den montanistischen Kämpfen entwickelt haben.

2. In den ersten Dezennien unseres Zeitraumes hat das Geistwesen sich noch kräftig in der Kirche geregt.[1]) Vom Geist getriebene wandernde Apostel und Propheten waren eine so häufige Erscheinung, daß mancher

1) Eine kurze Zusammenstellung der Geistwirkungen s. bei Harnack, Miss.-Gesch. S. 149f.

Schwindler sich dieser Maske bediente, und die Gemeinden der Belehrung über das Verhalten zu diesen Leuten bedurften (Did. 11 cf. 1. Joh. 4, 1). Zu den Propheten und Aposteln traten die mit Geist ausgerüsteten „Lehrer" (Did. 13, 2). Der Apostel hatte den Drang und die Gabe zur Missionsarbeit in sich, der Prophet sprach „im Geist" neue Wahrheiten und Offenbarungen aus, der Lehrer leitete zu tieferem Verständnis der überlieferten Wahrheit [1]) an. Wandernde Missionare werden z. B. im 3. Johannesbrief (v. 5 f.) empfohlen. [2]) Das Hermasbuch läßt uns mit unvergleichlicher Anschaulichkeit in die Inspirationen eines Propheten blicken, und der Verfasser des Barnabasbriefes gibt immer wieder zu verstehen, daß Gott ihm die Gabe der Lehre und Weisheit verliehen habe, und er von ihr Gebrauch zu machen die Pflicht habe (1, 5. 8; 4, 9; 6, 5. 10; 9, 9). [3]) Aber der Geistträger im spezifischen Sinn ist doch der Prophet. Wenn er „im Geist" redend Unerhörtes lehrte oder forderte, dann empfand man deutlich das Walten einer überirdischen Macht, es war etwas anderes als bei dem predigenden Missionar oder dem allegorisierenden Lehrer.

Der Prophet nun spricht und handelt *ἐν πνεύματι.* In mancherlei Weise geschieht das. Der Geist ergreift Hermas und trägt ihn über unwegsame Strecken fort, und eine Frau, nach der er Begehr getragen, erscheint ihm, ihn der Sünde anklagend (Vis. I, 1, 3 f.). Dann schaut er auf einem weißen Stuhl eine Greisin sitzend (ib. 2, 2), sie gibt ihm ein Büchlein, das er, ohne es zu verstehen, abschreibt (Vis. II, 2, 3 f.), dann wird ihm das Verständnis „offenbart". Hermas hielt die Frau für die Sibylle, es ist aber die Kirche (ib. 4, 1). Sie läßt ihn Visionen sehen und erläutert sie ihm. Später erscheint sie als strahlende Jungfrau. Endlich nimmt sich ein Engel in Hirtengestalt des Hermas an, ihm Gebote mitteilend und die Visionen ihm erklärend. Durch Fasten und Gebet bereitet sich Hermas auf diese Visionen vor; unverdrossen fragend bemüht er sich um ihr Verständnis. — Die Rede des Propheten ist von Gott inspiriert. [4]) Mitten in die natürliche Rede hinein kann solch eine Inspiration fallen. So rief einst Ignatius mitten in

---

1) Scharf ist die Aufgabe des *διδάσκαλος* bestimmt als die Ergänzung des Glaubens durch Erkenntnis bei Barn. 1, 5: er schreibt *ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν.*

2) Daß die *ἀπόστολοι* in diesem weiteren Sinn Charismatiker sind, zeigt das N. T., wo sie ebenso wie Did. 11, 3 mit den Propheten zusammengestellt werden, s. 1. Kor. 12, 28 f. Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11. Apok. 18, 20.

3) Barn. 9, 9: *οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν.*

4) Hermas Mand. XI, 8: *οὐδενὶ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἐπερωτώμενος οὐδὲ κατὰ μονὰς λαλεῖ, οὐδὲ ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ὅταν θελήσῃ αὐτὸν ὁ θεὸς λαλῆσαι.*

einer Rede, plötzlich mit der Stimme Gottes redend: „Haltet euch an den Bischof und das Presbyterium und die Diakonen“.[1]) Wie die alten Propheten kann der Prophet auch durch symbolische Handlungen wirken.[2]) Aber wie immer er redet oder handelt, soll er, solange er „im Geist“ ist, nicht durch Kritik gestört werden, denn das ist die Sünde wider den Geist (Did. 11, 7). Der Prophet darf auch bei der eucharistischen Feier eigene Gebete sprechen (Did. 10, 6). Aber freilich soll man dem Propheten auch nicht kritiklos folgen. Es kommt darauf an, daß er die Art des Herrn an sich trägt und selbst befolgt was er lehrt.[3]) Wer das nicht tut, sondern Gewinnsucht offenbart oder wie ein Magier den Fragenden sagt was sie gern hören, der ist ein Pseudoprophet, in dem der Teufel wirkt, der ihn aber gelegentlich auch Wahres sagen läßt.[4])

Das ist die Prophetie in unserem Zeitalter. Mehr noch als in der Kirche scheint sie in den gnostischen Kreisen geblüht zu haben (s. unten). Tiefe ernste Worte haben diese Propheten gesprochen, aber in ihren Kreis drängten sich auch vagabundierende Wahrsager schlimmster Sorte. Das Prophetentum ist geradezu eines der Tore gewesen, durch das die sensationslüsterne wundersüchtige Frömmigkeit der Zeit in die Kirche einzudringen trachtete.

3. Der direkte Kampf wider die Prophetie ist erst später eröffnet worden. Aber vom Anfang unseres Zeitraumes an stehen die Mächte auf dem Plan, die schließlich den „Geist“ überwunden haben. Die Normen der apostolischen Zeit wirkten fort. Der jüdische Einschlag, der hierdurch für immer in die Kirche eingedrungen war,[5]) wurde aber

1) Philadelph. 7, 1: *εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ ὄν . . . ἐκραύγασα μεταξὺ ὢν ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις,* cf. Eph. 20, 2 und Martyr. Perpet. 7 init.

2) S. Did. 11, 7. 11. Der Prophet läßt eine Tafel herrichten, dann darf er aber nicht von ihr essen. Dunkel ist 11, 11: *ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας.* Zahn setzt das *εἰς* vor *ἐκκλησίας,* dann ist er Sinn ein weltliches Mysterium in der Gemeinde machen. Der Sinn dürfte sein, entweder: der Prophet handelt wider das kosmische Mysterium der Kirche, d. h. nach Eph. 5, 32 die Ehe, ohne — wie hinzugesetzt wird — das Gleiche von anderen zu verlangen (cf. Hosea, Jakob, Mose), oder der Prophet tut etwas Weltliches, was aber für die Kirche ein Mysterium ist, cf. Iren. adv. haer. IV, 20, 12: *id quod a propheta typice per operationem factum est ostendit apostolus vere factum in ecclesia a Christo.*

3) Did. 11, 8 ff.: *οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ᾽ ἐὰν ἔχῃ τοὺς τρόπους κυρίου.* Hermas Mand. XI, 7: *ἀπὸ τῆς ζωῆς δοκίμαζε τὸν ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον.*

4) Herm. Mand. XI, 3: *αὐτὸς γὰρ κενὸς ὢν κενὰ καὶ ἀποκρίνεται κενοῖς . . ., τινὰ δὲ καὶ ῥήματα ἀληθῆ λαλεῖ· ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι.*

5) Taufe, Abendmahl, die Kirche, das Amt, der ganze Begriffsschatz, die poetischen Stimmungen und Formen im Christentum sind israelitischer Herkunft.

verstärkt, indem das Alte Testament die heil. Schrift der ganzen Christenheit wurde. Wer will ermessen, welche Fülle einfacher Wahrheiten, großartiger Sentenzen, tiefster Empfindungen, grandioser geschichtlicher Perspektiven hierdurch in den Geistesbesitz der Kulturmenschheit eingeführt worden ist! Das war wichtig, aber es war noch wichtiger, daß die Christenheit mit diesem Buch zugleich das Prinzip heiliger Schriften und heiliger Buchstaben empfing. „Inspirierte" Bücher hat die Menschheit auch sonst gehabt, ein heiliges Buch, in dem jedes Wort und jeder Buchstabe ernst zu nehmen ist, hat erst Israel besessen. Mit dem Buch erbte die Christenheit das Prinzip, und beide haben ihr Förderung gebracht, aber auch schwere Probleme. Mit dem geschichtlichen Ernst, mit dem Judentum und Christentum die heilige Schrift auffaßten, ist dies nie früher geschehen. Daraus ergaben sich freilich die Probleme der „Auslegung", die so ebenfalls den übrigen Religionen fremd blieben. — Zu alle dem kam noch, daß das Alte Testament beitragen mußte zur Steigerung gewisser Ansätze, das Christentum als „Gebot", seine Ordnungen als göttliche Gesetze zu verstehen.

Zum Alten Testament ist jetzt allmählich die Sammlung der neutestamentlichen Bücher getreten. Die Worte Christi haben schon in der neutestamentlichen Zeit bindende Autorität beansprucht (Mt. 24, 35. 1. Thess. 4, 15. Gal. 6, 2. 1. Kor. 7, 10. 12. 25; 9, 14. Act. 20, 35). Dasselbe gilt von den Worten der Apostel (Matth. 10, 40; 16, 19. 2. Kor. 2, 9; 7, 15. 2. Thess. 2, 15. Act. 15, 28). Man schritt auf dieser Bahn fort. Zwar hafteten die Ausdrücke *γέγραπται* und *ἡ γραφή* zunächst, dem Sprachgebrauch nach, am Alten Testament, aber schon beginnt man sie auf Jesu Worte zu übertragen (Barn. 4, 14. 2. Cl. 2, 4f. cf. Polyc. 12, 1; Ignat. Smyrn. 7, 2. Philad. 5, 1. Did. 8, 2; 11, 3). Das geschriebene Evangelium beginnt als entscheidende Instanz im Lehrstreit angesehen zu werden.[1]) Welchen Wert man den Worten Jesu beilegte, zeigt auch der Eifer, mit dem ein Mann wie Papias sie sammelte. Und das geschah im Bewußtsein der normativen Bedeutung dieser Worte. Freude hatte Papias nicht an den Worten derer, „die fremde Gebote erwähnten", sondern derer, die „die von dem Herrn dem Glauben übergebenen und von der Wahrheit selbst herrührenden" Gebote verkündigten. Deshalb richtete sich aber auch sein Interesse auf alles, was die unmittelbaren Jünger Jesu gesagt hatten (Euseb. h. e. III, 39). Neben die Autorität des Herrn tritt die seiner Zeugen. Die Autorität der Apostel ist durchaus gemeingültig geworden. Sie haben

1) Ignat. Philad. 8, 2: *ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοις, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται,* vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kan. II, 945 ff.

ihre Befehle und Anordnungen der Kirche zur Nachachtung überwiesen, als ein armer Diener fühlt sich ein Geistträger wie Ignatius ihnen gegenüber (1. Cl. 44. Ignat. Rom. 4, 3. Trall. 3, 3; 7, 1). Sie bilden das Presbyterium der Gesamtkirche (Ignat. Philad. 5, 1. Trall. 2, 2; 3, 1. Magn. 6, 1. Smyrn. 8, 1f. Polyc. 3, 2). „Die Bücher der Propheten und die Apostel" führt man als Lehrautoritäten an (2. Cl. 14, 2).[1] Ihnen zu widersprechen kommt niemand in den Sinn. Das Evangelium ist Christi Fleisch, die Apostel sind das Presbyterium der Gesamtkirche. Hieran soll man sich halten, dem folgen. Es stimmt damit überein, daß die Schriften der apostolischen Zeit durchzogen sind von Anspielungen an fast alle neutestamentlichen Schriften. Ihre Kenntnis wird vorausgesetzt und das Recht hierzu erhellt aus der Tatsache, daß sie im Gottesdienst zur Verlesung kamen.[2]

Die Geschichte der Entstehung des neutestamentlichen Kanons kann hier nicht einmal in den Grundzügen verfolgt werden. Es kann aber als sichere Tatsache bezeichnet werden, daß in den ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts der „Kanon"[3] in seinem Grundstock in den heidenchristlichen Gemeinden wohl überall in Gebrauch kam. Das „vierfaltige Evangelium" und die Sammlung von dreizehn Paulusbriefen bildeten den Grundstock. Um diesen Grundstock rankten sich die übrigen Schriften in lockerer Vereinigung. Zeitliche und räumliche Differenzen lagen vor. Wie nicht alles, was später zum kirchlichen Kanon gehörte, überall anerkannt wurde, so hatten andrerseits solche Schriften in weiten Kreisen kanonische Geltung, die später nicht in den kirchlichen Kanon gekommen sind, wie vor allem das Hermasbuch, der Barnabasbrief, die Didache, aber auch der 1. und 2. Clemensbrief, die Apokalypse Petri und die

---

1) Zum Text dieser Stelle s. Zahn, Gesch. d. Kan. II, 942ff.

2) So schon im N. T., vgl. 1. Thess. 5, 27. Kol. 4, 16, dazu 1. Cl. 47, 1. Justin. Apol. I, 67. Iren. adv. haer. II, 27, 2. III, 21, 4. Can. Muratori lin. 77f., s. auch 2. Cl. 19, 1 (ob für θεόν: λόγον zu lesen ist?), die Homilie des Aristides, deren Echtheit freilich bestritten wird. Vielleicht kommt hier noch folgende Erwägung in Betracht: Am Schluß von fünf neutest. Briefen steht die Aufforderung zu „heiligem Kuß" oder „Liebeskuß" (1. Kor. 16, 20. 2. Kor. 13, 12. Röm. 16, 16. 1. Thess. 5, 26. 1. Ptr. 5, 14). Zwei Bücher schließen mit einer Formel, die der Abendmahlsliturgie entstammt (1. Kor. 16, 22. Apok. 22, 20. cf. Did. 10, 6). Nun ist der Kuß aber ein Bestandteil der Abendmahlsfeier (Justin. Apol. I, 65. Const. ap. II, 57; VII, 11. Cyrill. Cat. myst. 5, 3. Tert. de orat. 18. Athenag. Suppl. 32fin.). Also werden die Bücher zur Vorlesung im Abendgottesdienst bei der Agape bestimmt gewesen sein, vgl. meinen Aufsatz „Kuß und Kanon" in „Aus Religion u. Gesch." I.

3) Der Begriff „Kanon" wird erst seit Mitte des 4. Jahrhunderts regelmäßige Bezeichnung der Bibel; im 2. Jahrhundert ist κανών Bezeichnung der überlieferten kirchlichen Glaubensregel, s. schon 1. Clem. 7, 2.

Acta Pauli. Es dient zur Veranschaulichung dieses Schwankens, wenn man erwägt, daß Schriften wie der Hebräerbrief, der Jakobusbrief, wohl auch der 2. Petrusbrief, bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts nicht in den abendländischen Bibeln standen, und daß dagegen Bücher wie der Barnabasbrief oder die Didache im Morgenland als heilige Schriften galten. Bis Ende des 2. Jahrhunderts hat das Hermasbuch sich kanonischen Ansehens in der ganzen Kirche erfreut, dann ist man in Rom und Afrika an ihm irre geworden.[1])

Dreierlei ergibt sich aus diesen Tatsachen für unseren Zweck. Erstens dem Alten Testament tritt eine Schriftensammlung an die Seite, die ebenfalls autoritative Geltung verlangt und die kirchliche Gedankenwelt maßgebend bestimmt. Zweitens diese Sammlung ist eine fließende Größe unsicheren Umfanges, deshalb ist der „Kanon" auch noch kein fester dogmatischer Begriff. Aber trotzdem ist drittens diese Sammlung unvergleichlich viel mehr als das Alte Testament zur Herstellung einer kirchlichen Lehre mit festen Gedanken und Formeln wirksam gewesen. Das werdende Neue Testament mit Einschluß der später ausgeschiedenen Bestandteile ist der mächtigste Faktor geworden, der dem Geistwesen entgegenstand. Diese Bücher stammten aus dem Geist, wie man lehrte, sie machten daher neue Geistoffenbarungen überflüssig und sie wurden zum Maßstab, an dem sich alles, was aus dem Geist zu kommen behauptete, bemessen ließ.

4. Wir haben von den festen Formeln geredet, die durch das Neue Testament in die Kirche hineinkamen. Aber die Mannigfaltigkeit der Begriffe und Wendungen in dieser im paränetischen Interesse entstandenen Literatur ist von Anfang an interpretiert und reduziert worden durch die kirchliche „Lehre". Erst diese bot die einfachen Gedanken und die eindeutigen Formeln dar, deren man im praktischen Interesse bedurfte. Und schon früh hat man dieser Lehre die Aufgabe zugewiesen die Offenbarungen des „Geistes" zu kontrollieren (s. 1. Joh. 4, 1 ff.). Schon in der neutestamentlichen Zeit sind wir auf eine solche lehrhafte Zusammenfassung gestoßen (oben S. 66 f.), Johannes hat sie als die doppelte ἐντολή bezeichnet (oben S. 84 f). Daß die „Überlieferungen", von denen Paulus redet, nicht verschollen sind, zeigt, daß gegen Ende des 1. Jahrhunderts die johanneischen Schriften in Kleinasien sowie der Hebräerbrief in Rom auf sie Bezug nehmen.

Uns interessieren hier nur die Glaubensformeln. Es wird sich zunächst darum handeln, was wir nach dem Neuen Testament mit einiger

1) Vgl. für die obigen Daten in der Kürze Zahn, Grundriß d. Gesch. des neutest. Kannons 1901, S. 17 ff.

Sicherheit von ihr sagen dürfen. Folgendes kommt in Betracht 1) der Inhalt des Glaubens war etwas Sicheres und Bekanntes, ein Komplex von Tatsachen, Gedanken und Urteilen, die man als παράδοσις, πίστις, διδαχή, διδασκαλία, παραθήκη, ἐντολή, auch εὐαγγέλιον bezeichnete (s. oben S. 66). Die ganze Heilspredigt ist zusammengefaßt in diesem Wort „Evangelium", das aber auch zur Bezeichnung der ganzen Heilslehre dient. Das Evangelium faßt bestimmte Formeln und Urteile in sich, wie etwa die Davidssohnschaft Christi und sein göttliches pneumatisches Wesen, sein Leiden und seine Auferstehung, die Schöpfung und die Herrschaft Gottes (s. die Anm.). Das „Evangelium Christi" d. h. das von Christus offenbarte und gegebene Evangelium ist der Inbegriff der Offenbarung Christi, die ihren Abschluß und Höhepunkt in den Einwirkungen des auferstandenen Christus erreichte. Das Evangelium faßt somit sowohl einen Bericht über Jesu irdisches Wirken und Reden in sich, wie er nach Luc. 1, 4 Gegenstand des christlichen Unterrichtes war, als eine Darstellung der Unterweisungen und Anregungen des Auferstandenen, wie sie Matth. 28 und Luk. 24 kurz zusammengestellt sind.[1]) 2) Diese Lehrformeln standen nun in Beziehung zur Taufe und

1) Mehrere dieser Ausdrücke können auch das ganze Gefüge lehrhafter Überlieferungen umspannen, also vor allem auch die Tugend- und Lasterkataloge. Πίστις im objektiven Sinn ist die deutlichste Bezeichnung des überlieferten Glaubens (cf. Jud. 3: τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει, auch Kol. 2, 7: καὶ βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε). — Der Begriff εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζεσθαι ist der umfassendste. Er bezeichnet die von Gott oder Christus ausgehende Heilsverkündigung in ihrem ganzen Umfang (z. B. Mt. 24, 14. Mc. 1, 15. Act. 15, 7. Röm. 1, 16; 10, 16f.; 15, 16. Kol. 1, 23. Eph. 3, 8). So ist Christus, das Heil, der Friede etc. sein Inhalt. Aber der Begriff wird auch in einem engeren Sinn gebraucht. Εὐαγγέλιον ist auch die besonders gestaltete Heilslehre, wie sie etwa Paulus ausgebildet hatte, natürlich als Erfassung der Offenbarung des Mysteriums Gottes (Röm. 16, 25. Gal. 1, 12. Eph. 6, 19). In diesem Sinn ist das Evangelium dann näher zu bestimmen als „mein" oder „unser Evangelium", als „Evangelium der Vorhaut" oder der „Beschneidung" (Gal. 2, 7. 2. Röm. 2, 16; 16, 25. 2. Kor. 4, 3; 11, 4. 1. Thess. 1, 5. 2. Thess. 2, 14, cf. Eph. 3, 4: τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ). Nach dem Zusammenhang scheint mir Gal. 2, 7f. davon zu reden, daß wie Petrus durch Gottes Einwirkung die Gabe empfangen hatte, dem Evangelium die für den apostolischen Beruf bei Juden nötige Prägung zu verleihen, so Paulus hinsichtlich der Form des Evangeliums für die Heiden. Dem Kerygma Petri (die Erinnerung daran hat sich lange erhalten), trat ein Kerygma Pauli zur Seite, es sind zwei Lehrtypen. Dabei ist aber die Identität des Evangeliums, eben weil es Christi Offenbarung ist, nicht eingeschränkt (Gal. 1, 6. 11f. 2. Kor. 11, 4). Ist nun aber das Evangelium Heilslehre, so ist es zugleich der Inbegriff einer Summe bestimmter Lehren und Anschauungen. Es enthält in sich Aussagen über Christus (Röm. 1, 3. Gal. 1, 16. 2. Tim. 2, 8. 1. Kor. 15, 1. Phil. 1, 15f. Act. 11, 20), sein Inhalt ist die Herrschaft Gottes und der Name Christi (Act. 8, 12), Jesus und die Auferstehung

zu einem Taufbekenntnis. Das geht aus Stellen wie Röm. 6, 3f., 1. Ptr. 3, 21f., Hbr. 10, 22f., 1. Tim. 6, 12, Eph. 4, 5f., 1. Joh. 2, 20, Act. 19, 2 unweigerlich hervor.[1] 3) Die formelle Identifizierung der *παραδοθεῖσα πίστις* resp. des „Evangeliums" mit der *ὁμολογία* ist dagegen nicht durchführbar. Der „Glaube" oder das „Evangelium" enthielt viel mehr als das „Bekenntnis,"[2] wie der Katechismusstoff stets umfänglicher ist als die Bekenntnisformel der Katechumenen. Die triadische Formel, die Matth. 28, 18ff. und Luk. 24, 46ff. als Zusammenfassung der abschließenden Offenbarung Christi hingestellt ist, ist, wie ihr häufiges Vorkommen im Neuen Testament beweist, s. S. 66, sicher ein Bestandteil des „Glaubens" gewesen, ebenso wie gewisse Formeln über Taufe und Eucharistie (1. Kor. 11, 23) in ihm enthalten waren, das „Bekenntnis" wußte hiervon nichts. 4) So weit das Neue Testament erkennen läßt, hat das Taufbekenntnis einen rein christologischen Zusammenhang gehabt[3], wobei aber auch „Gott" erwähnt wurde. Das

---

(Act. 17, 18), die Bekehrung zu dem lebendigen Schöpfergott (Act. 14, 15 cf. 1. Thess. 1, 9), das jüngste Gericht (Röm. 2, 16). Das Evangelium ist das „Wort der Wahrheit" (Eph. 1, 13. Kol. 1, 5), es wird gelehrt (Act. 5, 42; 15, 35. 2. Tim. 1, 11) und gelernt (cf. Eph. 4, 20f. Kol. 1, 7). Das Evangelium ist also im N. T. die Heilsbotschaft, die Christus gebracht hat, es ist dann die besondere Prägung dieser Botschaft als Heilslehre und es faßt als solche eine Summe positiver Lehren in sich. Es berührt sich hierdurch mit dem „Bekenntnis", aber es hat einen weiteren Umfang als dieses, denn es faßt alles, was Christus offenbart hat, in sich, vor allem auch jene Erkenntnisse, die die Jünger durch den auferstandenen Christus empfangen haben (s. oben S. 62f. u. vgl. Mt. 28, 18ff. Luc. 24, 46ff. mit Gal. 1, 11ff.). Für die DG. ist zweierlei von Bedeutung an diesem Resultat: 1) daß die Heilsbotschaft von Anfang an auch als „Lehre" verstanden wurde und 2) daß der Inhalt dieser Lehre umfassender war als der des Taufbekenntnisses.

1) Besonders wichtig ist Hbr. 10, 22f.: *ῥεραντισμένοι τὰς καρδιάς . . . καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ· κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ*, daß hier ein Taufbekenntnis gemeint ist, ist fraglos. — 1. Tim. 6, 12: *καὶ ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων*. 1. Joh. 2, 20f.: wer das *χρῖσμα* hat, ist damit auch in die Wahrheit eingeweiht.

2) Dies übersehen zu haben, ist der Hauptfehler in der grundlegenden Arbeit von A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903.

3) Dies ist gewiß, weil überall der bei der Taufe bekannte oder erforderte Glaube der an Christus ist und demgemäß auch die Taufe auf den Namen Christi erfolgt. Besonders 1. Kor. 6, 11 ist hierfür lehrreich: gewaschen, geheiligt und gerechtfertigt sind die Leser *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Die Taufe ist also mit Anwendung des Namens Christi erfolgt, während die Heiligung im Geist geschieht, ohne daß sein Name erwähnt würde. Darnach ist sicher, daß Paulus nur eine Taufe auf Christi Namen kennt. Damit ist aber gegeben, daß auch das Taufbekenntnis es nur mit Christus zu tun hatte. Dies geht auch aus dem 1. Johannesbrief hervor, z. B.

einzige sichere Fragment aus diesem Bekenntnis steht 1. Kor. 15, 3. 4. Hier sagt Paulus, er habe den Korinthern überliefert was auch er empfangen hatte: ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν[1]) κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα.[2]) — 5) Ist die Tatsache eines Bekenntnisses gesichert und geben uns die angeführten Worte Pauli eine Vorstellung von seinem Inhalt und zugleich den Beweis der Verwandtschaft mit dem 2. Artikel des sog. Apostolikums, so darf man weitere formelhafte Wendungen des Neuen Testaments, sofern sie jenen Bedingungen entsprechen, mit einiger Sicherheit für das Bekenntnis in Anspruch nehmen. Indessen muß immer damit gerechnet werden, daß die Formeln nicht dem Bekenntnis als solchem, sondern der „Lehre" oder dem „Evangelium" angehörten. Vor allem wäre dabei zu denken an die Entsendung des Sohnes seitens Gottes des Weltschöpfers, die Herkunft Jesu von David, die Auffahrt zum Himmel, das Sitzen zur Rechten Gottes, die Unterordnung der Engel unter Christus und seine Wiederkunft zum Gericht.[3])

3, 23, wo die ἐντολή nach ihrer religiösen Seite hin als „glauben dem Namen seines Sohnes Jesu Christi" bestimmt wird. — Da das spätere Bekenntnis triadisch gegliedert ist, so erwartet man diese Gliederung zunächst auch hier, aber außer dieser Analogie gibt es keine durchschlagenden Gründe für diese Annahme. Act. 19, 2 ff. wird nicht sagen, daß der Getaufte über den Geist belehrt sein müsse, sondern daß der, welcher die Christentaufe nicht empfangen hat, vom Geist keine Ahnung hat. Ebensowenig beweist die Bezeichnung Hbr. 10, 23 ὁμολογία τῆς ἐλπίδος, daß von der Hoffnung im Bekenntnis die Rede war, da Christus unsere Hoffnung ist. Der Gegenstand des Bekenntnisses ist aber bezeichnet in der Formel Hbr. 3, 1: τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν. Christus, der über die Engel erhabene Gesandte Gottes, wie ihn Hbr. 1 schildert, und Christus, der dem Menschen gleich Gewordene, wie ihn Hbr. 2 schildert — das ist der Gegenstand des Bekenntnisses. Die Formel ist so allgemein, daß sie z. B. auch auf den 2. Art. unseres Apostolikums passen würde.

1) cf. 1. Ptr. 3, 18: περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν.

2) Hier schließt das Zitat, da das rezitierende ὅτι aufhört. Der unpaulinische Ausdruck οἱ δώδεκα, und die Erwähnung des ἐτάφη, das durch Pauli Gedankengang nicht erfordert war, sowie die Einführung der Formel, erweisen sie deutlich als Zitat, Χριστός wird ebenso wie εἶτα von Paulus des Zusammenhanges wegen hinzugefügt sein; vgl. A. Seeberg, Katechism. S. 45 ff.

3) Hierzu einiges Material: 1) Gott ὁ τὰ πάντα κτίσας (Eph. 3, 19), ζῶν καὶ ἀληθινός (1. Thess. 1, 9), ὁ ζωογονῶν (1. Tim. 6, 13). 2) ἐξαπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ oder τὸν παῖδα αὐτοῦ (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. Act. 3, 26; 4, 27. 30), bei Johannes scheint vorausgesetzt zu sein: τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ (Joh. 3, 16. 1. Joh. 4, 9). 3) τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυίδ (Röm. 1, 3. 2. Tim. 2, 8. Act. 13, 23). 4) Die Salbung Jesu πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, vielleicht verbunden mit der Taufe durch Johannes (Act. 10, 38; 4, 27. Röm. 1, 4). 5) ἐπὶ

6) „Wenn du mit deinem Munde als Herrn Jesum bekennst und glaubst in deinem Herzen, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, so wirst du errettet werden“ (Röm. 10, 9). Hier wird ein mündliches Bekenntnis Jesu als des Herrn angenommen. Ebenso wird Phil. 2, 11, 1. Kor. 12, 3 hierin die Quintessenz des christlichen Bekenntnisses erblickt. Demgemäß ist der spezifisch christliche Glaube der an den Herrn Christus (Act. 2, 36; 11, 17. 20f.; 9, 35; 16, 31; 20, 21. Kol. 2, 6 etc.). Es kann danach kaum bezweifelt werden, daß dies irgendwie direkt zum Ausdruck kam bei der Ablegung des Bekenntnisses (s. auch Act. 22, 16). Zu der Aufzählung geschichtlicher Tatsachen trat der Ausdruck der Überzeugung von der göttlichen Herrscherstellung Christi. [1])

7) Weiter begegnet uns ein Komplex von festen Vorstellungen, die in engem Zusammenhang zu der auf die Wassertaufe folgenden Handauflegung mit der Geistmitteilung stehen. [2]) Es sind die Salbung und

---

Ποντίου Πειλάτου (1. Tim. 6, 13). 6) Über Tod und Auferstehung s. oben 1. Kor. 15, 3.f., cf. Act. 13, 28ff.; 17, 3; 10, 40f. *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* (1. Petr. 3, 22) oder *ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν* (Marc. 16, 19). 7) *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ* (oder: *ἐκ δεξιῶν*) *τοῦ θεοῦ* (oder *τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) (Kol. 3, 1. Eph. 1, 20. Röm. 8, 34. Hbr. 1, 3; 10, 12; 12, 2; 8, 1. 1. Ptr. 3, 22. Act. 5, 31; 7, 56. Marc. 16, 19). 8) *ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων* (1. Ptr. 3, 22. Eph. 1, 21; 4, 8. Kol. 2, 10 cf. 1. Kor. 15, 25). 9) *τοῦ μέλλοντος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* (2. Tim. 4, 1. 1. Ptr. 4, 5. Act. 10, 42, cf. Röm. 14, 9). — Der Zusammenhang der betr. Stellen ist zu beachten; das Einzelne läßt sich nicht ausmachen, zumal lokale und zeitliche Differenzen in Anschlag kommen. Genaueres sowie einen Rekonstruktionsversuch s. bei A. Seeberg, Der Kat. etc. S. 45—151, letzteren S. 85.

1) A. Seeberg a. a. O. S. 182 meint, das Bekenntnis sei vom Täufer gesprochen worden — dafür spricht das *προειπόντες* Didache 7, 1 —, worauf der Täufling mit dem Wort *κύριος Ἰησοῦς* respondiert habe. Im Judentum sagte man vom Proselyten, daß er die „Herrschaft des Himmels (d. h. Gottes) annehme“ (Simon ben Lakisch bei Bacher, Agada d. Amoräer I, 374). Das Sch'ma lesen heißt קַבֵּל עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם als die Anerkennung Gottes als des Herrschers (dazu im Sch'ma die Anerkennung der Gebote, die עוֹל מִצְוֹת heißt, Dalman, Worte Jesu I, 80). Ich vermute, daß die Formel *κύριος Ἰησοῦς* entstanden ist als Umbildung jener Anerkennung der Herrschaft Gottes. Vgl. noch *ζυγός* als Bezeichnung der christl. Unterweisung Did. 6, 2.

2) Die Taufe im Namen Christi geschieht zur Sündenvergebung, auf sie folgt dann der Empfang der Gabe des heil. Geistes (s. Act. 2, 38), und zwar wird dieser Empfang vermittelt durch Handauflegung (Act. 8, 17f.; 19, 6), aber Gott sendet den verheißenen Geist (Gal. 4, 6. 1. Thess. 4, 8. Tit. 3, 6. Gal. 3, 14. Eph. 1, 13). Damit sind nun dem Getauften die beiden Gaben, die der neue Bund in sich begreift, mitgeteilt. Aus der inneren Zusammengehörigkeit beider Gaben versteht es sich, daß seit Paulus die christliche Taufe einfach als Geist-

die Versiegelung mit dem Geist als dem inneren Unterpfand der schließlichen vollen Erlösung.[1])

8) Hierzu kommt ein eschatologisches Lehrstück (Hebr. 6, 2. Did. 16), und 9) die Überlieferung der Abendmahlsworte (1. Kor. 11, 23), sowie 10) das Vaterunser.[2])

Welch ein Reichtum an religiösem und ethischem Erkenntnisstoff ergibt sich aus dieser Zusammenstellung! Von den Umrissen der Geschichte Jesu und den Moralregeln der beiden Wege an bis zu der lehrhaften Behandlung des Werkes und der Bedeutung Christi des „Herrn“ und den Mitteilungen über den Geist und die eucharistische Feier, sowie den Unterweisungen über die letzten Dinge reicht ein festes Gefüge von Formeln mit einem reichen Inhalt fester Gedanken und Urteile. Aber der Mittelpunkt von all dem war das Bekenntnis zu Christus dem Herrn und seinem Werk, das bei der Taufe in Sündenvergebung und Geistmitteilung den neuen Bund in der einzelnen Seele verwirklichte. — Erst diese Erkenntnis läßt uns die Ausführungen der neutestamentlichen Schriften begreifen. Ihre Verfasser durften bei den Lesern ein festes Maß gemeinsamer religiöser Erkenntnis und Kenntnis voraussetzen und sie konnten daher aus der Fülle des Geistes hervor das Tiefste und Höchste ihnen darlegen, „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis in Christo“ ausbreiten, ohne den törichten Lehrern gleich zu werden, die reden, was niemand unter ihren Hörern begreifen kann. Die Gabe des Geistes erhob jene Gemeinden über unsere Gemeinden, aber nicht minder der feste Besitz religiöser Erkenntnis. Nur so lassen sich die Anforderungen, die fast alle neutestamentlichen Schriften an ihre Leser stellen — die Geschichte der Exegese bezeugt das —, verstehen.[3]) Nicht die Ansätze zu Lehrtypen im Neuen Testa-

---

taufe bestimmt wird (1. Kor. 12, 13. Tit. 3, 5. 1. Joh. 2, 20 cf. Act. 1, 5. Matth. 3, 11, auch Act. 10, 43 ff.).

1) Eph. 1, 14: *ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ὑμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως.* 2. Kor. 1, 21 f.: *καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* Eph. 4, 30: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.* 2. Kor. 5, 5. Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 228 ff.

2) Nach Gal. 4, 6 und Röm. 8, 15 hat A. Seeberg (S. 242 f.) behauptet, daß auch das Vaterunser erstmalig während des Taufaktes von den Katechumenen gesprochen wurde, ebenso (S. 244 ff.), daß auf die Taufe das eucharistische Mahl folgte. Letzteres scheint mir nach der altkirchlichen Sitte (Justin. Apol. I, 65) sicher zu sein, zumal auch die Juden auf die Beschneidung eine gemeinsame Mahlzeit folgen ließen, wie A. Seeberg (Das Evangelium Christi S. 108 Anm.) erwiesen hat.

3) Es ist richtig, daß die neutest. Bücher „religiös“ und „praktisch“ sind,

ment, sondern die gemeinsame überlieferte „Lehre“ ist die eigentliche Großmacht in der ältesten Dogmengeschichte gewesen.

5. Wir haben hiermit die Normen der Tradition und des Bekenntnisses überblickt, wie sie sich in der Zeit von 30—95 n. Chr. herausgebildet haben. Eine wesentliche Änderung scheint auf diesem Gebiet in dem folgenden Menschenalter nicht eingetreten zu sein. Es gibt eine feste christliche „Lehre“, der eine „andere“ oder „schlechte Lehre“ entgegensteht (Did. 11, 1. 2. Ignat. Eph. 9, 1 f.). Es ist der „Glaube Christi“ — von πίστις ἐμή redet Jesus in der Praedicat. Petri —, oder das „Evangelium“ Christi, das die Apostel verkündet haben (Barnab. 5, 9). Dies Evangelium ist gleichsam das Fleisch Christi, und neben ihm steht das „Presbyterium der Apostel“ (Ignat. Philad. 5, 1). Zwar gibt es ein geschriebenes Evangelium, aber über dies herrscht Streit. Ihm gegenüber zieht sich Ignatius zurück auf die „Christuslehre“ (χριστομαθία). Dies ungeschriebene „Archiv“ faßt in sich Christus, seine Ankunft, sein Kreuz, seinen Tod und seine Auferstehung, sowie den durch ihn offenbarten Glauben. Auf Christus geht dieser Glaube zurück, denn er allein ist „betraut mit dem Verborgenen Gottes“ (ib. 8, 2; 9, 1. 2).[1] Das Evangelium ist also die Christuslehre als die wahre Lehre oder der rechte Glaube gegenüber den Irrlehrern, deren Streitlust vor dem geschriebenen Evangelium nicht Halt macht. Ign. vertritt damit nur die Anschauung des Paulus vom „Evangelium“ und des Johannes von der „Lehre“ (oben S. 84 f.). Hiernach aber besitzt die Kirche die „Anordnungen der Apostel“ oder „die Dogmen des Herrn und der Apostel“ (Ignat. Trall 7, 1. Magn. 13, 1).

---

aber es ist nicht minder richtig, daß sie in eminentem Maß „lehrhaft“, — nicht „dogmatisch“ — sind. Will man den Charakter jener Urzeit des Christentums begreifen, so darf man das eine so wenig als das andere aus dem Auge lassen; das ist auch für die Dogmengeschichte von Bedeutung.

1) Ignatius und ebenso die Didache haben also noch den alten Sprachgebrauch für „Evangelium“, wonach es der Inbegriff der Heilslehre ist (oben S. 161 Anm. 1; Sm. 5, 1 geht vielleicht auf das geschriebene Evangelium). Zumal Philad. 8 u. 9 scheint mir dieser Sprachgebrauch völlig sicher zu sein. Das Archiv der Häretiker ist das geschriebene Evangelium, aber gegenüber den exegetischen Bedenken, die jene dann erheben, zieht Ign. sich auf sein „Archiv“, die χριστομαθία, das εὐαγγέλιον (9, 2) zurück, Christus, seine Geschichte und ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ ist ihr Inhalt. Im Zusammenhang und in einer Reihe mit den objektiven Tatsachen aus Christi Leben kann die πίστις exegetisch nur als objektiver Glaube verstanden werden (vgl. Polyc. ad. Philipp. 3, 2 und ἐμὴ πίστις in Praed. Petr.). Der Standpunkt des Ignatius in diesen Sätzen ist ungefähr der nämliche, den später Irenäus und Tertullian vertreten: nicht die Schrift, sondern der tradierte Glaube ist im Kampf zu brauchen.

Ganz wie in der apostolischen Zeit umfaßt diese überkommene „Lehre" sowohl die Wahrheiten des Glaubens als bestimmte moralische Regeln, *λόγοι τῆς πίστεως* und *ἐντολαὶ διδαχῆς*, wie Barnab. sagt (16, 9). So kann Ignatius aus der inneren Befestigung in diesen Geboten oder Dogmen ableiten den richtigen Lebensstand „an Fleisch und Geist, an Glauben und Liebe, im Sohn, im Vater und im Geist, in Anfang und in Ende" (Magn. 13, 1. Ephes. 9, 1. 2).[1]) Und die Didache weiß ihre Leser orientiert über alle möglichen moralischen Einzelheiten, da sie ja das „Gebot" empfangen haben (Did. 1, 5; 4, 13; 13, 5. 7). Nicht an gelegentliche Aussprüche der Evangelien kann hierbei gedacht werden, sondern nur an eine detaillierte moralische Unterweisung, die jedem Christen geläufig ist.[2]) Aber der Verfasser der Didache kann diese Quelle auch als das „Evangelium des Herrn" bezeichnen (15, 4; 11, 3).[3]) Was das bedeutet, ist jetzt, auch ohne Erläuterung, klar. Auf die gleiche Quelle weisen dann auch die *προστάγματα* oder die *ὁδὸς τῆς ἀληθείας*, von denen der 1. Clemensbrief redet (1, 3; 3, 4; 37, 1; 35, 5), zurück. Wie der etwas ältere Hebräerbrief zum Festhalten am Bekenntnis im praktischen Interesse auffordert (4, 14; 10, 23), so sagt der erste Clemensbrief: *ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα* (7, 2 cf. 41, 1), und dieser Kanon enthält in sich sowohl die Erinnerung daran, was Gott wohlgefällig ist, als an die Bedeutung des Blutes Christi. Auch hier zeigt sich wieder der doppelte — ethische und dogmatische — Inhalt der Überlieferung.

---

1) Die Stellen sind wegen der Zusammenordnung der Trias mit Glaube und Liebe interessant (s. dazu 1. Clem. 58, 2). Beide Zusammenstellungen werden von der „Lehre" dargeboten worden sein. Hinsichtlich von Glaube, Liebe, Hoffnung zeigt Polyc. ad Phil. 3, 2 deutlich die Zugehörigkeit zur alten Überlieferung. Dann ist es wahrscheinlich, daß die Trias des Paulus 1. Kor. 13, 13 nicht minder formelhaft war (vgl. oben S. 66), als die Trias 2. Kor. 13, 13. Das Vorhandensein beider Triaden setzt auch der Hbr. voraus (10, 22—24. 29—31) und auch hier stehen sie nah beieinander.

2) Hierauf macht auch Drews aufmerksam, s. Zeitschr. f. neutest. Wiss., 1904, S. 63f.

3) Fraglich kann nur sein, ob Did. 8, 2 das Evangelium des Herrn, in dem das Vaterunser (nach Matth.) geboten war, das Evangelium des Matthäus oder die evangelische Lehre ist. Da an den übrigen Stellen das „Evangelium", wie ich meine, nicht das Evangelienbuch bezeichnet, so wohl auch nicht an dieser Stelle. — Der Sprachgebrauch *τὸ εὐαγγέλιον* = Evangelienbuch ist, nach Ignatius, in unserer Zeit schon vorhanden, aber noch denkt man zunächst bei dem Wort an die ungeschriebene „evangelische Lehre". Daß dann der Titel sich allmählich auf die festere literarische Fixierung des Evangeliums oder eigentlich seines ersten Hauptteils beschränkte, ist begreiflich.

Besonders deutlich liegt die Sache bei Polykarp. Er kennt *τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον* (7, 2), der im Gegensatz zur Lehre der Häretiker steht. Schon Paulus hat *τὸν περὶ ἀληθείας λόγον* gelehrt, anders ausgedrückt *τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν* (3, 2; 4, 3). Dieser überlieferte Glaube ist einmal identisch mit der *ἐντολή*, zum anderen aber der engere Begriff, da die *ἐντολή* auch die Moral in sich faßt (2, 1; 3, 3).[1])

Wir sehen also, daß in der Zeit von ca. 95 bis ca. 140 in der Kirche eine Überlieferung herrschte, die man mit verschiedenen Namen bezeichnete, etwa als Lehre, Gebot, Evangelium, Überlieferung, Kanon der Überlieferung, Wort der Wahrheit.[2]) Diese Tradition zerfiel in zwei große Abteilungen, den überlieferten Glauben und die moralischen Regeln, deren Resumé uns die Tugend- und Lasterkataloge bzw. die „beiden Wege" gewähren. Diese Überlieferung stellte den alten Inhalt der Missionslehre dar, der dann zur Regel für Leben und Lehre derer, die durch jene Verkündigung gewonnen waren, geworden ist. Diese Größe hat zunächst gewiß für uns etwas Vages und Unbestimmtes an sich, weil sie uns eben nicht im Detail literarisch überliefert ist. Aber nichts wäre so verkehrt, als wenn man darum einen unbestimmten schillernden Inhalt dieser Überlieferung annehmen wollte, wie etwa: Vergebung, Friede, Heil, Gerechtigkeit, Frömmigkeit. Nach den Quellen ist vielmehr sicher, 1) daß es sich um ziemlich detaillierte moralische Regeln handelte, 2) daß die Tatsachen des Lebens Christi und ihre Be-

1) Die (partielle) Identität von *ἡ δοθεῖσα πίστις* mit der *ἐντολή*, wie auch der weitere Umfang der letzteren, zeigt sich deutlich 4, 1. 2: in bezug auf die Männer wird gefordert zu wandeln *ἐν τῇ ἐντολῇ τοῦ κυρίου*, für die Frauen wird die gleiche Forderung formuliert als Wandeln in dem überlieferten Glauben und der Liebe und Heiligkeit. Der Glaube ist also in der *ἐντολή* enthalten, aber diese faßt zugleich die Liebe in sich. Den gleichen Glauben nennt 4, 3: *τὴν τοῦ κυρίου πίστιν*, d. h. den vom Herrn herrührenden (objektiven) Glauben. Die *ἐντολή* wird 3, 3 auch *ἐντολὴ δικαιοσύνης* (cf. 9, 1: *λόγος τῆς δικαιοσύνης*) genannt. Interessant ist, daß die Trias Glaube, Liebe, Hoffnung als Ausdruck der Erfüllung der gesamten *ἐντολή* erscheint; die Stelle 3, 2f. zeigt dies und verdeutlicht das Ganze: *ὃς* (Paulus) . . . *ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος; προαγούσης τῆς ἀγάπης τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον. Ἐὰν γάρ τις τούτων ἐντὸς ᾖ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης.*

2) Als bald nach 150 Hegesipp vom Orient kommend Korinth und Rom besuchte, fand er überall den *ὀρθὸς λόγος*, d. h. man lehrte: *ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* (bei Euseb. h. e. IV, 22, 2. 3). Von der „Lehre der zwölf Apostel" spricht die Asc. Ies. (3, 21), vorangeht eine Darstellung des Christentums, die jedenfalls die kirchliche Verkündigung über Christus wiedergibt.

deutung in Betracht kamen, 3) daß diese Lehre sachlich einen Gegensatz zu den Theorien der Gnostiker bildete, sie muß also lehrhaften Charakter gehabt haben. Man könnte nun aber einwenden, daß eine solche fixierte, und doch nicht literarisch festgelegte Lehre etwas ganz Ungreifbares und daher „Undenkbares" sei. Allein es gibt eine sehr naheliegende Analogie hierzu. Jahrhundertelang hat die jüdische Mischnah die Religion beherrscht, ohne aufgezeichnet worden zu sein. Sie trat als die mündliche Thorah neben die schriftliche, und auch sie führte man auf Mose zurück, indem man zugleich darin einen besonderen Vorzug sah, daß sie, weil ungeschrieben, ausschließlich Israel und nicht auch den Heiden gehöre.[1]) Nun zeigt sich immer deutlicher, daß die synagogalen Ordnungen der Diaspora die Vorbilder der kirchlichen Ordnungen gewesen sind. Wie der jüdische Missionar nicht nur die Thorah, sondern ein besonderes Verständnis derselben, wie die Halachoth der Mischnah es darboten, verkündigte und damit einen fixierten Gedankenstoff, der nicht geschrieben war, wiederholte, so tat es auch der christliche Missionar. Und wie bei den Juden dieser Stoff ein fester und doch sich allmählich erweiternder war, so auch bei den Christen, und wiederum war beiden gemeinsam die Überzeugung, nur „alte Überlieferung" zu vertreten. Und nicht anders als wie dem jüdischen Proselyten zugemutet wurde, eine besondere Lehre seinem Gedächtnis einzuprägen, wurde etwas Ähnliches von dem christlichen Katechumenen erwartet. Es bestand freilich der große Unterschied, daß der Christ wurde was er war durch die persönlich erlebte Erfahrung des Geistes, während nach jüdischer Vorstellung das Gesetz selbst die umwandelnde Kraft besitzt. Dieser Unterschied kann nicht groß genug gedacht werden (cf. Gal. 3, 2), aber er schloß nicht aus, daß man seit Paulus auch bei den Christen der Meinung war, daß der Geist nicht anders wirksam werde, als eben durch die Gedanken und Begriffe der christlichen Verkündigung (oben S. 64).

Damit hat sich uns das gefundene Resultat bestätigt. Man besaß in unserer Zeit eine ungeschriebene Tradition, eine kirchliche Lehre, die man auf die Apostel und auf Christus zurückführte. Sie bot die Grundlagen dar für den Unterricht und die Predigt, sowie für die seelsorgerliche Leitung der Gemeinden. Wäre nicht die konfessionelle Ab-

---

1) S. hierüber Weber, Syst. der altsynagog. Theol., S. 100f. Bousset, Religion des Judentums S. 132f. Hier der Satz: „die Halachoth schreiben, sind so, als wenn sie die Thorah verbrennten" (R. Jochanan). Dies bezieht sich vor allem auf die gesetzlichen Bestimmungen, dagegen herrscht größere Freiheit bezüglich der Haggada, d. h. den historischen und dogmatischen Ausspinnungen alttestamentl. Stoffe.

neigung gegen den katholischen Traditionsgedanken dieser Erkenntnis hindernd in den Weg gekommen, so hätte sie sich vermutlich schon früher den Forschern aufgedrängt. Der Tatbestand ist ja an sich einfach. Jedermann weiß, daß, wenn von jüdischen „Überlieferungen“ die Rede ist, diese einen Komplex fixierter Gedanken und Vorschriften bedeuten. Nun begegnen uns dieselbe und ähnliche Bezeichnungen immer wieder in christlichen Schriften in Zusammenhängen, die klar hinweisen auf feste Überlieferungen von Lehren und Geboten: da ist der Schluß unvermeidlich, daß nicht nur ein unbestimmter common sense in der Kirche lebte, sondern daß sie einen festen geistigen Besitz innehatte. Die Bezeichnuugen, die dieser Besitz erhält, ebenso aber die Beurteilung, die er findet, sowie seine Gleichartigkeit in den verschiedenen Quellen, belehren auch darüber, daß man ihn sich nicht denken darf, als eine zufällige Wiederholung bestimmter Lieblingswendungen und erbaulicher Redensarten. [1]) Hinsichtlich der moralischen Regeln wird sich kaum jemand mehr die Sache so vorstellen, der Tatbestand erfordert die Betrachtungsweise, die der Moral billig ist, auch dem „Glauben“ recht sein zu lassen. [2]) Vielleicht schwindet bei dieser Betrachtungsweise etwas von dem Hauch unmittelbarer Begeisterung, den wir in der alten Christenheit wahrzunehmen uns gewöhnt haben. Aber wir haben dafür den größeren Gewinn, uns ihr Leben und Werden anschaulicher, konkreter, wenn man will „natürlicher“ vorstellen zu können.

Was man so lehrte im Vertrauen auf die überirdische Macht der Sache und was man lernte, indem man diese Macht im Geist erlebte, kann man zusammenfassen in die doppelte Trias: der Vater, der Sohn und der Geist, und der Glaube, die Liebe und die Hoffnung. Christus der Erlöser und Herr war der Mittelpunkt des Ganzen, der lebendige Gott ist sein Vater, von Christus kommt die Geistesmacht über die Menschen. Das ist der

1) Harnack hat öfters — andere sind ihm darin gefolgt — von „Kerygmen“ oder „kerygmatischen Sätzen“ gesprochen (z. B. PRE. I³, 750), die in der apostolischen und nachapostolischen Zeit in den Gemeinden kursierten. Dem liegt eine ganz richtige Empfindung zugrunde. Aber man kann es nun nicht sein Bewenden haben lassen an solchen einzelnen Sätzen, wenn man überlegt, daß solche Bezeichnungen wie *ἀλήθεια, εὐαγγέλιον, διδαχή, ἐντολή, παράδοσις* etc. doch offenbar auf eine umfassende Darstellung des ganzen Christentums hinweisen. Eine solche besaß man, sie setzte man als allgemein bekannt voraus, mit ihrer Autorität argumentierte man. Harnack hat recht, wenn er es ablehnt, alle Lehrformeln auf ein „Bekenntnis“ zurückzuführen, aber es ist offenbar unrichtig, wenn er diese einzelnen „Sätze“ als isolierte „Kerygmen“ faßt, sie haben in Wirklichkeit eine zusammenhängende Einheit gebildet, wie wir sahen.

2) Z. B. das *εὐαγγέλιόν μου* des Paulus (oben S. 161) ist nicht minder eine feste Größe als das, was er *τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ* (1. Kor. 4, 17) nennt und in der ganzen Kirche zu lehren pflegt.

„Glaube“, den man gläubig erfaßt, hier wurzelt die Liebe, die in mancherlei „Geboten“ das Leben umfaßt und auf den rechten „Weg“ stellt und den falschen meiden läßt. Und hiermit ist eine objektive „Hoffnung“ gegeben, in der hoffend der Mensch sich tröstet im Leid der Gegenwart.[1])

6. Von dem „Glauben“ der apostolischen Zeit war „das Bekenntnis“, wie wir gesehen haben, zu unterscheiden, nicht anders als wie das bekenntnisartige Sch'ma der Synagoge neben den „Überlieferungen“ bestand. Wenn man die Literatur unserer Zeit nach einer Bekenntnisformel durchmustert, so begegnen uns mehrfach formelhafte Zusammenstellungen. Wie das Bekenntnis im N. T., erstrecken aber auch sie sich nur auf christologische Formeln, von einem Bekenntnis in triadischer Fassung findet sich keine Spur. Die bekenntnisartigen Zusammenstellungen, die man bei Ignatius und Polykarp findet,[2]) sind dem „Be-

---

1) Die Quellen verwehren es, diese beiden Triaden im späteren dogmatischen Sinn zum Einteilungsprinzip der „Lehre“ zu machen, dazu kommen sie zu selten für sich und miteinander vor. Aber ihr Alter wie das Vorhandensein der Kombination zeigen doch, daß man zur historischen Zusammenfassung sich ihrer bedienen kann. Vgl. bes. Ignat. Ephes. 9, 1f.: *Ἔγνων δὲ . . . ἔχοντας κακὴν διδαχήν, οὓς οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς βύσαντες τὰ ὦτα εἰς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὰ σπειρόμενα ὑπ᾽ αὐτῶν, ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρός, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν. Ἔστε οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Hier tritt denen, die die „schlechte Lehre“ haben, entgegen die Lebenssphäre und der Besitz derer, die den „Geboten“ Christi folgen. Es fehlt bei der zweiten Trias die Hoffnung, wie auch oft im N. T., das ist verständlich, ist sie doch im Glauben enthalten. S. auch Magn. 13, 1. 1. Clem. 58, 2: *ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν.* Wichtig ist auch Hbr. 10, 22—24. 29—31. Vgl. S. 167. 73. 147 und Iren. epideix 41.

2) Die Hauptstellen sind Ignat. Trall. 9, 1. 2: *κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λάλῃ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων· ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Dies ist eine im antignostischen Interesse erweiterte und zugespitzte (*ἀληθῶς, ἔφαγεν* etc.) Bekenntnisformel. — Smyrn. 1, 1. 2: *πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένου ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου . . ., ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί . . ., διὰ τῆς ἀναστάσεως.* S. noch Magn. 11, 1. Rom. 6, 1. Philad. inscr. Eph. 18, 2: *ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου* etc. — Polycarp. ad Phil. 2, 1: *ἀπολιπόντες τὴν κενὴν ματαιολογίαν . . . πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*

kenntnis“, das wir im N. T. wahrnehmen, ganz ähnlich. Dann aber wird man das Bekenntnis, das Paulus, Johannes und der Römer, der den Hebräerbrief schrieb, kennen, auch in Antiochia als bekannt anzunehmen haben. Es trug also **ökumenischen Charakter**, wiewohl der Wortlaut sicher lokal differenziiert gewesen ist.[1] Das Bekenntnis drückte den Glauben an Christus aus, der aus Davids Geschlecht stammend, von der Jungfrau Maria geboren ist, und Gottes Sohn war, der von Johannes getauft wurde, unter Pontius Pilatus und Herodes (?) litt und starb, der von Gott erweckt ist von den Toten, der zur Rechten Gottes sitzt, dem die Engel unterworfen sind, und der kommen wird, die Lebendigen und die Toten zu richten. — Das war also der Kern des „Evangeliums“ und der „Lehre“, den der Katechumene zu bekennen hatte.

7. Aber in unser Zeitalter scheint nun die Neuformung des Bekenntnisses zu fallen, welche die alte triadische Paradose zum Einteilungsgrund des „Glaubens“ machte. Eine Tatsache, die für die DG. von unvergleichlicher Bedeutung ist, rückt damit in unseren Gesichtskreis.

Justin, der Märtyrer, der um 150 seine Apologie verfaßte, bezeichnet in ihr den christlichen Gottesglauben als die Verehrung des Schöpfers und seines Sohnes, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, sowie des prophetischen Geistes (Apol. I, 13).[2] In häufig wiederkehrenden Formeln wird außerdem der Inhalt des sog. 2. Artikels wiedergegeben.[3] Vor allem aber ist von Bedeutung die Mitteilung, daß

Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια . . ., ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν.

1) Vergleicht man die neutest. Formeln (S. 163f. A. 3), so fallen besonders auf die Erwähnungen der Jungfrau (s. aber Gal. 4, 4) und des Herodes (s. aber Act. 4, 27), ferner das Fehlen der Zeugen der Auferstehung und der Erwähnung der Himmelfahrt, für die der Kleinasiat Aristion, falls der unechte Markusschluß auf ihn zurückgeht, eintritt (Mc. 16, 19). Indessen läßt sich hier im einzelnen nichts ausmachen. Daß die „Jungfrau“ später in die Formel kam — das ist nach Ignat. sicher — ist ebenso begreiflich (s. oben S. 108f.), wie daß man die nach 1. Kor. 15 doch unvollständigen testes der Auferstehung fallen ließ. Bemerkenswert ist noch, daß auch das johanneische *μονογενής* fehlt. Aber dem Antiochiener Ignatius wird es nicht geläufig gewesen sein und Polykarp referiert nur das Ende der Formel, zudem ist keineswegs sicher, daß Joh. das Wort in seinem „Bekenntnis“ stehen hatte. Aber es steht freilich im altrömischen Bekenntnis (s. unten).

2) Ap. I, 13: *Τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι. — — Τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . ., υἱὸν αὐτὸν τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν δείξομεν.* Vgl. 65: *αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*, ebenso 67.

3) Aus den in Betracht kommenden Stellen heben wir folgende Formeln

die Taufe vollzogen wird im Namen des Vaters und Herrn von allem, und Jesu Christi des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten und des heil. Geistes (I, 61[1])). Hieraus ergibt sich einmal die Verwendung der triadischen Taufformel (cf. Did. 7, 1), dann aber daß die Formel auch in erweiterter Gestalt in Betracht kam („Pontius Pilatus"). So lückenhaft immer solche gelegentliche Erwähnungen und Anspielungen sind, wie Justin sie bietet, so erscheint es doch als wahrscheinlich, daß das Bekenntnis, an das er denkt, mit dem altrömischen nicht schlechtweg identisch ist. [2]) Das hat nichts Auffälliges an sich, war doch Justin nicht in Rom, sondern in Ephesus Christ geworden. [3]) Hieraus läßt sich aber schließen, daß um 140 in Ephesus das Taufbekenntnis bereits

---

hervor: 1) *τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντός* (Ap. I, 13), *τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ* (ib. 46), *τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα* (ib. 61). Letzteres wird demnach wohl die Formel sein, 2) *Ἰησοῦς Χριστός*, 3) *γεννώμενον διὰ παρθένου* (ib. 31), *διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη* (ib. 46), *διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπος γεννηθῆναι* (Dial. 63), *διὰ παρθένου γεννηθέντος* (Dial. 85), 4) *υἱὸν αὐτὸν τοῦ ὄντως θεοῦ* (Ap. I, 13), *υἱὸν θεοῦ ὄντα καὶ κεκλημένον* (ib. 21) cf. *τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* (Dial. 63. 85), *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (D. 85), *υἱὸν θεοῦ* (D. 132), 5) *τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (Ap. I, 13), *τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (ib. 61. Dial. 85), 6) *σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν* (Ap. I, 21), *καὶ ἀποθνήσκοντα καὶ ἀνεγειρόμενον καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνερχόμενον* (ib. 31), *σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανὼν ἀνέστη καὶ ἐβασίλευσεν ἀνελθὼν εἰς οὐρανόν* (ib. 42), *καὶ σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανὼν ἀνέστη καὶ ἀνελήλυθεν εἰς οὐρανόν* (ib. 46), *σταυρωθῆναι καὶ ἀποθανεῖν* (Dial. 63), *ὃς καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ ἀνῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . καὶ ἀποθανόντος καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν* (D. 85), *σταυρωθέντα καὶ ἀναστάντα καὶ ἀνεληλυθότα εἰς τοὺς οὐρανούς* (D. 132), 7) *καὶ πάλιν παραγενησόμενον κριτὴν πάντων ἁπλῶς ἀνθρώπων* (D. 132), 8) *πνεῦμά τε προφητικόν* (Ap. I, 13), *καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου* (Ap. I, 61).

1) Ap. I, 61: *ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. — — Ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις* *τ ὸ τ ο ῦ π α τ ρ ὸ ς τ ῶ ν ὅ λ ω ν κ α ὶ δ ε σ π ό τ ο υ θ ε ο ῦ ὄ ν ο μ α.* — — *Κ α ὶ ἐ π' ὀ ν ό μ α τ ο ς δ ὲ Ἰ η σ ο ῦ Χ ρ ι σ τ ο ῦ τ ο ῦ σ τ α υ ρ ω θ έ ν τ ο ς ἐ π ὶ Π ο ν τ ί ο υ Π ι λ ά τ ο υ καὶ ἐ π' ὀ ν ό μ α τ ο ς π ν ε ύ μ α τ ο ς ἁ γ ί ο υ, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξεν τὸ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα ὁ φωτιζόμενος λούεται.*

2) Besonders wichtig ist das Fehlen von *παντοκράτωρ, μονογενής, ταφέντα, τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἁγία ἐκκλησία, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασις*. Genaueres s. bei K a t t e n b u s c h, Das ap. Symb. II, 286 f., 293 ff. Auch das *πνεῦμα προφητικόν* macht stutzig, wenn man sich erinnert, daß in den morgenländischen Formeln oft auf *πν. ἁγ.* der Zusatz: *τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις* folgt.

3) Die Erwähnung von Stücken aus dem 2. Artikel als exorcistische Formel (bes. Apol. II, 6. Dial. 30. 85 cf. Iren. II, 32, 4) läßt freilich auf ein sehr hohes Alter dieser Stücke schließen, aber sie gehören dem älteren eingliedigen Bekenntnis an und beweisen somit nichts für das Alter der triadischen Formel.

dreigliedrig war, und daß es im einzelnen kaum identisch war mit der römischen Formel, die wir kennen.

Dies Resultat würde bestätigt werden durch die um 140 entstandene Apologie des Atheners Aristides, wenn sich sicher ausmachen ließe, daß die bekenntnisartigen Formeln, die bei ihm vorliegen, einem dreigliedrigen Bekenntnis entstammen.[1]) — Daß der Brief, in dem Marcion um 140 seine Rechtgläubigkeit vor der römischen Gemeinde dartat, ein Bekenntnis enthielt, das mit dem Tertullian geläufigen dreigliedrigen Symbol sich deckte, scheint dagegen sicher zu sein nach der Art, wie Tertullian von der Sache redet.[2]) Das Vorhandensein und die ökumenische Geltung des dreigliedrigen Symbols wird dann von Irenäus und Tertullian deutlich für die ganze Kirche bezeugt,[3]) ohne daß Rom als der Ort seines Ursprungs genannt würde.[4])

Demnach ist zu sagen, daß das alte eingliedige Taufbekenntnis seit ca. 130—140 allmählich in der ganzen Kirche von dem dreigliedrigen Bekenntnis verdrängt worden ist. Unter den Formulierungen, die dasselbe gefunden hat, ist die römische später im Abendland maßgebend geworden, ohne daß irgend etwas darauf führte, daß Rom das neue, triadische Schema aufgebracht hätte. Am wahrscheinlichsten scheint mir zu sein, daß es zuerst in Jerusalem oder auch in Kleinasien in Anwendung gekommen ist und von dort aus sich über die ganze Kirche verbreitet hat.[5])

---

1) Vgl. hierüber R. Seeberg, Die Apol. d. Aristid. (Zahns Forsch. V) S. 270f. und Kattenbusch II, 303ff. In Betracht kommt: 1) *γινώσκουσι τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων* (15, 2 cf. 14, 2); 2) *οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται* (2, 6); 3) *ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς* (2, 6, zum Verständnis meinen Kommentar S. 272); 4) *„und von einer hebräischen Jungfrau nahm und anzog Fleisch* (nur syr. erhalten, 2, 6); 5) *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν* (2, 8); 6) *Gericht, welches durch Jesus den Messias bereit ist zu kommen über das ganze menschliche Geschlecht* (17, 8). Die an erster Stelle angeführte Formel klingt wie bekenntnismäßig, auch der Zusammenhang stimmt hierzu; sieht man aber von ihr ab, so könnte Aristides ev. nur das alte eingliedige Bekenntnis gehabt haben. Indessen dünkt mich dies nicht wahrscheinlich. Eine Erwähnung des Geistes fehlt.

2) s. Tertull. adv. Marcion I, 1; IV, 4, de carne Chr. 2 cf. de praescr. 30. Zahn hat behauptet, aus dem Text Marcions Gal. 4, 26 (*in quam repromisimus sanctam ecclesiam*) folge, daß die „Kirche" im Bekenntnis Marcions gestanden habe (das apostol. Symb. S. 33; vgl. Gesch. d. Kan. II, 502).

3) s. auch das Bekenntnis der Presbyter von Smyrna Hippol. c. Noet. 1 (ca. 180), wo aber der Geist nicht erwähnt wird.

4) Das sagt auch Tert. de praescr. 36 nicht, nur daß Rom als eine von Aposteln begründete Gemeinde für die Afrikaner den alten Glauben autoritativ vertrete, wie Korinth oder Ephesus für andere Gegenden, will T. sagen.

5) Stellt man, wie üblich, die Alternative Rom oder Kleinasien, so sprechen für Kleinasien folgende Erwägungen: 1) Justin kennt das triadische Bekenntnis, das er

8. Das altrömische Symbol ist uns als ganzes zuerst durch Marcell von Ancyna (348) und durch Rufin (ca. 400) überliefert. Aber es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß diese Form sehr viel älter ist und mindestens bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückreicht.[1]) Da nun bis zu dieser Zeit das Griechische die Kirchensprache Roms war, so pflegt man den von Epiphanius (h. 72, 3) überlieferten Text Marcells als den ältesten mitzuteilen. Aber dagegen spricht, daß dieser Text, wie allgemein anerkannt wird, einige nicht ganz unwesentliche Abände-

als Katechumene in Ephesus erlernt haben wird. Aber auch wenn man letzteres als unsicher ansehen will, bezeugt dieser Kleinasiat jedenfalls, daß, wie in Rom, so auch in 'Asien das triadische Bekenntnis um 140—150 im Brauch stand. 2) Wie die Presbyter von Smyrna um 180 das Bekenntnis anführen, so ist die Theologie des Kleinasiaten Irenäus ganz von ihm durchtränkt, sie ist recht eigentlich Bekenntnistheologie. 3) Iren. folgt hiermit der Methode, die das große Licht Kleinasiens Johannes in seinem 1. Brief aufgestellt hat: den Häretikern gegenüber an der *παλαιὰ ἐντολή* festzuhalten; vgl. die Traditionstheologie des Papias. 4) Das in alter Zeit so überaus seltene *μονογενής* weist nach Kleinasien, aber freilich scheint Justin es nicht im Bekenntnis zu haben, und es konnte überall geschrieben werden, wo man das Johannesev. las. 5) Die innere Wahrscheinlichkeit ist für jene Zeit größer, daß Rom die Empfängerin, Kleinasien die Geberin war. 6) Dazu kommt, daß das neue Symbol bald im ganzen Orient bekannt ist, was sich auch mit römischer Entstehung nicht recht verträgt. — In jener abgelegenen Gemeinde Syriens, in der die Didascalia entstand, galt schon in den ersten Dezennien des 3. Jahrh. für Tatsache, daß die Apostel auf dem Konzil zu Jerusalem für die ganze Welt das dreigliedrige Bekenntnis verfaßt hätten (Didascal. 24 init.). Man kann die ökumenische Geltung und die Autorität der Formel nicht stärker markieren, als es durch diese Geschichte geschieht. Daß die „Geschichte" nicht historisch ist, bedarf keiner Bemerkung. Könnte ihr aber nicht ein geschichtlicher Kern zugrunde liegen, die Erinnerung nämlich, daß in der Tat die Bekenntnisformel aus Jerusalem stammt? Nach Euseb hat Jerusalem im Jahre 135/6 den ersten heidenchristlichen Bischof erhalten (h. e. IV, 6, 4). Das wäre der geschichtliche Moment, in dem sowohl Matthäus griechisch bearbeitet werden, als ein neues der heidenchristlichen Missionsarbeit entsprechendes Taufbekenntnis geschaffen werden konnte. Daß Jerusalem fremde Tradition überkam, ist nicht wahrscheinlich, an der jerusalemischen Lehre bewährte sich aber dem Hegesipp die Lehre der übrigen Kirchen als orthodox. Noch ein Punkt ist von Belang, die älteste triadische Taufformel, die wir kennen, ist judenchristlich. Im Helkesaibuch wird angewiesen, die Wiedertaufe zu vollziehen „in dem Namen des großen und höchsten Gottes und in dem Namen seines Sohnes", darauf sollen zu Zeugen angerufen werden Himmel und Erde und „die heiligen Geister" etc. (Hippol. Ref. IX, 15). Mag auch bei den heil. Geistern an Engel zu denken sein, so scheint doch diese Formel in dem uralten Buch auf jüdische Provenienz der triadischen Taufe zu führen. — Es mag sich mit dem Symbol ähnlich verhalten wie mit dem monarchischen Episkopat: beide sind aus Jerusalem nach Kleinasien und von dort nach Rom gekommen und beide haben erst in Rom sich zu voller Blüte entfaltet.

1) s. Novatian de trin., sowie Dionys. Rom. b. Athanas. de decret. Nic. syn. 26.

rungen erfahren hat, dann aber, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß der lateinische Text des Symbols der ältere ist. Dieser ist nämlich rhythmisch gestaltet. Da die Übereinstimmung mit dem griechischen Text eine ganz wörtliche ist, dieser aber des Rhythmus entbehrt, so ist der lat. Text der ursprüngliche, oder es müßte ein wunderbares Spiel des Zufalls den Rhythmus hervorgebracht haben.[1]) Den lateinischen Text teilen wir nach Rufin und dem Codex Laudianus mit, nach den zwölf Artikeln geordnet.

1) *Credo in deum patrem*[2]) *omnipotentem.* 2) *Et in Christum Iesum, filium eius unicum,*[3]) *dominum nostrum,* 3) *qui*[4]) *natus est de spiritu sancto et Maria virgine,*[5]) 4) *qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,* 5) *tertia*[6]) *die resurrexit a mortuis,* 6) *ascendit*[7]) *in caelos,* 7) *sedet*[8]) *ad dexteram patris,* 8) *unde venturus est iudicare vivos et mortuos.* 9) *Et in spiritum sanctum,*[9]) 10) *sanctam ecclesiam,*[10]) 11) *remissionem peccatorum,* 12) *carnis resurrectionem.*[11])

Der Ursprung dieser altrömischen Formel ist für uns in tiefes Dunkel gehüllt. Wann die Formel in Rom geprägt worden ist,[12]) das wissen wir ebenso wenig, als welche Entwicklung sie in Rom durchgemacht hat bis zu ihrer jetzigen Gestaltung,[13]) oder wie sich die römische Formel zu etwaigen älteren triadischen Formeln verhalten hat.

---

1) Dies hat H. Jordan (Rhythmische Prosa in der altchristl. lat. Literatur 1905, S. 33ff.) wahrscheinlich gemacht.

2) πατέρα fehlt bei Marcell (= M), das römische Symbol ist uns aber griechisch auch im Psalterium Aethelstani sec. IX (= A) erhalten; dort steht πατέρα und Rufin wie Laud. haben patrem. Zum Text Marcells s. Kattenbusch, Das ap. Symb. I, 64f., 71ff.

3) Griechisch: τὸν μονογενῆ.

4) Griechisch: τὸν γεννηθέντα; ebenso in 4 für qui: τὸν . . σταυρωθέντα.

5) Dies ist unrhythmisch, daher proponiert Jordan: *et virgine Maria.*

6) Tertia: καὶ τῇ τρίτῃ M.

7) Ascendit: ἀναβάντα MA.

8) Sedet: καὶ καθήμενον M.

9) Sp. s.: τὸ ἅγιον πνεῦμα M.

10) Jordan S. 35 proponiert aus metrischen Gründen: *ecclesiam sanctam.*

11) Resurr: ζωὴν αἰώνιον add. M, sicher nicht ursprünglich.

12) G. Krüger meint, im Anschluß an Mc Giffert (The Apsostles Creed. 1902), das Bekenntnis sei als Gegenmittel gegen die marcionitische Bewegung erfunden worden (Ztschr. f. neutest. Wiss. 1905, 72ff.); ich halte diese Hypothese für undurchführbar.

13) Nach Zahn (Das apostol. Symb. S. 23ff., 45f.) hätte unser römischer Text sich vom ursprünglichen an zwei Punkten unterschieden: 1) Art. 1 hieß εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, 2) μονογενής habe vielleicht ursprünglich gefehlt. Unter Papst Zephyrin (199—217) sei in Rom die alte Regel „umgeprägt" worden, indem ἕνα fortfiel und πατέρα, wahrscheinlich auch μονογενῆ eingeschoben wurde. Dem

9. Dagegen läßt sich mit einiger Sicherheit erschließen, durch welche Motive die Kirche zu der neuen triadisch gegliederten Formel geführt worden ist. Folgende Erwägungen kommen in Betracht: 1) Es handelt sich um eine Taufformel (s. Justin). Did. 7, 1 gibt an, daß man tauft „in den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes", aber in den, nach allgemeiner Annahme der Didache selbst an Alter erheblich überlegenen, Abendmahlsgebeten in ihr ist die Rede von den *βαπτισθέντες*

gelte die Klage der Monarchianer Eus. V, 28, 3. 13. Zahn beruft sich auf Wiedergaben der Regel bei Irenäus und Tertullian, die von *unus deus omnipotens* reden (S. 23 Anm.), auf die Formel der Presbyter von Smyrna (Hippol. c. Noet. 1: *καὶ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οἴδαμεν*), sowie auf die unnatürliche Verbindung *πατὴρ παντοκράτωρ* statt des naturgemäßen *θεὸς παντοκράτωρ* (S. 27 f.). Aus dem Fehlen des *μονογενής* oder *unicus* in den Reproduktionen bei Irenäus Tertullian, Justin und in verschiedenen Relationen des Symbols wird ebenso wider die Ursprünglichkeit argumentiert. Allein diese Beweisführung unterliegt den schwersten Bedenken, wie Harnack, Ztschr. f. Theol. u. Kirche IV, 130 ff. gezeigt hat. 1) Es muß der freie Charakter der betr. Referate, die nie den Wortlaut des Symbols wiedergeben, im Auge behalten werden, auch von Christus heißt es *εἰς ἕνα Χριστόν* (Ir. I, 10, 1 u. ö). 2) Iren. (I, 10, 1: *εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα*) wie Tertull. (monog. 7: *unicus pater* etc.) verlangen die übliche röm. Formel; 3) das in orientalischen Symbolen häufige *ἕνα* verbindet sich stets mit *θεὸν πατέρα παντοκράτορα*; 4) das Fehlen des *πατέρα* ist bei dem Ursprung der Formel aus dem Taufbefehl unbegreiflich (cf. Justin). 5) Aus der geschichtlichen Situation ist eine derartige „Umprägung" der Formel nicht erweisbar. 6) Dagegen ist Zufügung des *ἕνα* zu Gott in freien Wiedergaben der Kirchenlehre aus der antignostischen und antiheidnischen Tendenz sehr einfach zu verstehen, wie ja der Orient es tatsächlich in seine Formeln aufnahm. — Ebensowenig ist es als notwendig zu erweisen, daß *μονογενής* späterer Zusatz ist. Die Erinnerung an den Wortlaut des Taufbefehls legte es nahe bei nicht wörtlichen Referaten davon abzusehen, so wie es später in der Formel selbst fallen zu lassen (dagegen Ignat. Rom. inscr.: *τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ*). Es ist also von der doppelten resp. dreifachen Emendation, die Zahn zur Gewinnung der ursprünglichen Form des römischen Bekenntnisses vorschlägt, abzusehen. Wir haben kein Mittel eine ältere Form als die oben angegebene zu gewinnen. — Merkwürdig ist es aber, daß die syrische Didascalia c. 24 init. sagt: *Gott den Allmächtigen und Jesum Christum und den heil. Geist* (dies ist fraglos der richtige Text) u. c. 19 extr.: *wir glauben an unseren Herrn Jesus Christus und an seinen Vater den Herrn, Gott den Allmächtigen und an den heil. Geist.* Darnach bildet Zahn die Formel: *πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα* (N. kirchl. Ztschr. 1896, 22—27). Aber auch dies ist nicht stichhaltig, an der ersten Stelle fehlt nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn, und an der zweiten Stelle läßt die Fassung des Referates sehr gut die Zugehörigkeit des Vaters zu dem 1. Artikel zu. Daß *πατέρα* nicht im Symbol gestanden habe, kann auch hierdurch nicht bewiesen werden. Der Gedanke, der einem kommen kann etwa angesichts des Bekenntnisses der Smyrnäer, der Didascalia (s. noch c. 26 fin), des Aphraates (am Schluß seiner 1. Homilie) und der dem Irenäus mundgerechten Ausdrucksweise, daß im Orient das Bekenntnis ursprünglich des „Vaters" entbehrt habe, wird sich nicht durchführen lassen.

εἰς ὄνομα κυρίου (9, 5). Der Schluß ist unvermeidlich, daß die jüngere und ältere Taufform hier nebeneinander stehen. 2) Die alte eingliedige Form ist entstanden als ein Bekenntnis für Juden, die Christen wurden. Hier genügte das Bekenntnis zu Christus. Anders mußte die Sache werden, als Heiden das wesentliche Kontingent der Katechumenen ausmachten. Der eine Schöpfergott wurde jetzt ein wesentliches Stück der Lehre (s. z. B. Hermas Mand. I).[1]) Ebenso aber mußte der heil. Geist fester mit dem Sohn verbunden werden, wenn man durch die Taufe als solche den Geistempfang vermittelt dachte. Somit erforderte die geschichtliche Entwicklung mit innerer Notwendigkeit, daß im Taufbekenntnis der Vater und der Geist neben den Sohn gestellt wurden. Das Matth.-Ev. gab dies an die Hand, und in judenchristlichen Kreisen begegnet uns zuerst die triadische Taufform (s. Helkesai oben S. 175). 3) Aber trotz dieses Bedürfnisses und trotz des Vorhandenseins der triadischen Formel in der kirchlichen Unterweisung blieb man lange bei der alten Formel stehen; das ist keine einzigartige Erscheinung, unzählige Analogien der Kultusgeschichte sprechen für sie. Man wird annehmen müssen, daß etwas Neues auftrat, das die Taufe eng mit der triadischen Formel verband. Dies Neue aber werden wir in dem allgemeinen Bekanntwerden des Matthäusevangeliums in der griechischen Bearbeitung zu erblicken haben.[2]) Hier war die letzte Verkündigung Jesu in der Form einer triadischen Tauformel zusammengefaßt (oben S. 62). Auch wenn der Bearbeiter nur in geringfügiger Weise die Formel zuspitzte, konnte dies praktisch von großem Einfluß werden. Aber selbst wenn man hiervon absehen wollte, war es ein großer Unterschied, ob jene Worte nur aramäisch vorlagen und deshalb wenigen direkt zugänglich waren, oder ob sie in gemeinverständlicher Form jedermann vor Augen lagen. Aus dem Zusammentreffen der vorhandenen Bedürfnisse und der Formel bei Matthäus wird sich die Entstehung der neuen

---

1) Übrigens beweist dies Mandat des Hermas auch, daß als es entstand, der Glaube an Gott noch nicht formulierter Bestandteil der kirchlichen *ἐντολή* war. Dieser Zug, wie viele andere, erfordert eine frühere Abfassung bestimmter Stücke des Hermas als ca. 140.

2) Papias wird um 140 geschrieben haben. Damals lag nach dem bekannten Fragment Eus. h. e. III, 39, 16 Matthäus in griechischer Sprache vor, aber der Verfasser weiß von einer Zeit, da dies noch nicht der Fall war, sondern jeder das Buch so gut er konnte, verdolmetschte. Wann die griechische Ausgabe erfolgte, ist nicht gesagt. Aus den Matthäuszitaten, die Barnabas, Ignatius, die Didache, Polykarp haben (s. Zahn, Einleitg. in d. N. T. II[1], 258), läßt sich nicht sicher entnehmen, daß sie das griechische Werk lasen. Mehr als daß die griechische Bearbeitung in der Zeit zwischen 90 und 130 stattfand, läßt sich kaum sagen.

Taufform und der neuen Bekenntnisformel erklären. Nicht so liegt es aber, als hätte man jetzt die Trias erfunden, denn sie war längst gebräuchlich, sondern die geläufige Formel wurde jetzt Taufformel. Und nicht so ist dies zu deuten, als hätte ein geschichtlicher Zufall es bewirkt, sondern der Zufall kam nur der Dialektik der inneren Entwicklung entgegen. Das äußere Verfahren bei Herstellung der neuen Formel ist einfach gewesen. Man ließ die alte christologische Formel in der Hauptsache stehen, löste den „Vater", der ja in ihr enthalten war, von ihr ab und setzte ihn an die erste Stelle, während der heil. Geist an die dritte Stelle kam. So entstand das dreigliedrige Glaubensbekenntnis, das der dreigliedrigen Taufformel entsprach. Freilich floß hier einigermaßen Verschiedenartiges zusammen, denn das erste und dritte Glied sind offenbar in einem anderen Stil gebaut als das zweite. Das zweite Glied enthält eine ausführliche Zusammenstellung der geschichtlichen Tatsachen, an denen der Bekennende die Heilserkenntnis erworben hatte; das erste und dritte Glied dagegen bieten nur eine Nennung der Hypostase mit knapper Andeutung ihrer Wirkung. Diese Stildifferenz bietet einen indirekten Beweis für die dargelegte Anschauung von der Entstehung des Symbols.[1])

10. Damit hat sich aber ein Ereignis vollzogen, mit dem kein anderes in der DG. an Bedeutung verglichen werden kann: die triadische Fassung des christlichen Glaubens. Hinfort ist die Gotteserkenntnis, die den Katechumenen vorgetragen, die von der Gemeinde bekannt, und die von den Theologen vorausgesetzt wird, die Erkenntnis von Vater, Sohn und heil. Geist. Diesem Schema ordnet sich fortan alle christliche Erkenntnis ein, von ihm her wird jedes Gotteswirken, das man erfährt, gedeutet. Vor allem aber stellt diese Formel für immer Christus und den Geist auf die Seite Gottes. Welche Probleme sind hierin verborgen:

---

1) Man kann sich dies veranschaulichen, indem man Glied 1 u. 3 nach der Tonart von 2, oder 3 nach der von 1 und 3 transponiert. Im ersteren Fall müßte von Gottes Schöpfung und Offenbarung, von der geschichtlichen Wirksamkeit des Geistes die Rede sein, im letzteren müßte gesagt werden, daß Christus Erlöser ist, Haupt der Kirche etc. Es ist von Interesse, daß die orientalischen Bekenntnisse in der Tat unwillkürlich das 1. u. 3. Glied einigermaßen nach dem 2. gestaltet haben, indem sie der Schöpfung gedenken oder vom Wirken des Geistes im Gesetz, den Propheten, dem Evangelium und in den Gläubigen reden. — Noch eine Hypothese wäre denkbar, nämlich daß es zwei Bekenntnisse gegeben habe: ein knapp gehaltenes triadisches heidenchristliches, in dem Christus nur als „Herr" prädiziert war, und ein geschichtlich-christologisches judenchristliches. Beide wären dann später ineinander geschoben worden. Allein alle Daten versagen zur Begründung dieser Hypothese und der differente Charakter der Bestandteile der Formel widerspricht ihr geradezu.

der Vater und der Sohn und doch ein Gott, der Sohn Gottes und doch der Sohn der Maria! Daß unser Ausblick auf keiner Sinnestäuschung beruht, wird sich später erweisen.

Nur einige kurze Bemerkungen über den Inhalt des Symbols müssen hier noch gemacht werden. Vor allem fragt es sich nach dem Sinn der Formel „Sohn" im sog. 2. Artikel. Dieser Begriff kann bekanntlich im theokratischen Sinn gebraucht werden als Bezeichnung des Menschen, zu dem sich Gott verhält wie ein Vater zum Sohn. Aber der Begriff wird auch im metaphysischen Sinn gebraucht vom Verhältnis Gottes zu Christus in seiner präexistenten und seiner gegenwärtigen göttlichen Stellung. Es ist m. E. nicht fraglich, daß der Sohn, zwischen den Vater und den Geist gestellt, in letzterem Sinn verstanden werden muß. Der Sohn ist für das Bewußtsein der apostolischen und nachapostolischen Zeit der himmlische Herr, der wieder bei Gott ist, wie er einst bei ihm war, bevor der Vater „den Sohn sandte". In diesem Sinn ist das Wort auch hier gemeint, und das um so mehr, als hier der Sohn in keiner anderen Existenzsphäre vorgestellt werden kann als der Geist und der Vater; der himmlische Herr ist aber auch der präexistente Sohn, die himmlische Existenz ist ohne die Präexistenz undenkbar. Daß dies wirklich der Gedanke der Zeit war, kann man besonders deutlich an den Bezeichnungen μονογενής und ϑεὸς μονογενής sehen, durch die Johannes den Sohnesbegriff umschreibt. Daß er der „Einziggeborene" und der „eingeborene Gott" ist: das war es, was man in dem Sohnesnamen fand. Man kann schon aus der Wortfolge des Bekenntnisses diesen Sinn von υἱός entnehmen. Auf den Vater im Himmel folgt „sein Sohn"; zuerst der Name Christus Jesus, dann was es mit ihm und seinem Wesen ist: er ist im Verhältnis zu Gott der „eingeborene Sohn", im Verhältnis zu uns „unser Herr". Wie nun letzteres eine überweltliche Stellung in sich faßt, so auch ersteres. Aber Gottes Sohn im überweltlichen Sinn ist nur der, der zugleich als göttlichen Wesens, was die Präexistenz natürlich einschließt, vorgestellt wird. Dann erst, nachdem das dauernde Wesen Christi zum Ausdruck gebracht ist, folgt die Aussage von seinem Eintritt in die Geschichte. Dieser, der von Ewigkeit her Sohn Gottes ist, wurde Mensch aus dem Geist und aus Maria. Dies ist für die geschichtliche Interpretation der einzig mögliche Sinn der Bekenntnisformel.[1]) Der Sohn Gottes ist Mensch geworden durch die Faktoren, von denen Matth. 1, 20 und Luk. 1, 35 zu lesen ist.

1) Daß der „Sohn Gottes" in der Gegenwart himmlischer Herr und Gott ist, ist im N. T. klar. Wenn es von ihm heißt: „Gott sandte seinen Sohn" (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. Joh. 3, 17. 1. Joh. 4, 10. 14), so ist kein Anlaß da, den Begriff Sohn hier anders zu fassen, als dort, wo der Sohn am Ende der Tage erwartet wird

Das eigentliche Novum in dem neuen Bekenntnis ist der Artikel vom heil. Geist. Daß die Zusammenordnung mit dem Sohn und Vater die personale Fassung des Geistes einschließt, ist m. E. selbstverständlich. Schon die johanneischen Reden vom Parakleten setzen diese Auffassung vom Geist voraus.[1]) Auf den „heil. Geist“ folgt die „heilige Kirche“. Diese Zusammenstellung ist natürlich beabsichtigt, und zwar soll die Kirche als das bezeichnet werden, wozu sie der Geist macht und wozu sie von Anbeginn her bestimmt ist.[2]) Der Täufling bekennt also zunächst, daß Gott als heilige Kraft wirksam ist und daß es daher eine heilige Kirche gibt. Wenn dann die „Vergebung der Sünden“ hinzugefügt wird, so ist dies sehr begreiflich. Die Taufe

---

(1. Thess. 1, 10), oder er im Himmel redet (Apok. 2, 18), oder er sich in der Ewigkeit dem Vater unterordnet (1. Kor. 15, 28). Für das Verständnis der Sache im Bekenntnis ist am wichtigsten Röm. 1, 3. 4. Der Mensch Jesus ist Gottes Sohn vermöge des ihm einwohnenden Gottesgeistes von seiner Auferstehung her. Daß aber mit dieser ganzen Anschauung die Präexistenzidee unlöslich verbunden ist, sollte man nicht bezweifeln angesichts der vom N. T. wie besonders von den apostolischen Vätern (s. oben) bezeugten Anschauungsweise. Dies muß erinnert werden wider Kattenbusch II, 566. 575. Ebenso unrichtig ist es auch, wenn K. die Relation zwischen Vater und Sohn leugnet (II, 564) oder die „Doppelnatur“ Christi durch die Herkunft vom Geist und der Maria bezeugt findet (II, 565), während doch recht klar ist, daß eben nur der Mensch Jesus von diesen beiden herstammt. Den Sinn der Formel kann man am besten aus der Christologie des Ignatius (s. S. 99f.) interpretieren. — Über *μονογενής* s. Hort, Two dissertations.

1) Das Dilemma: Person oder Kraft, das die neueren Erklärungen in der Regel zugunsten der „Kraft“ entscheiden, ist modern und daher irreführend. *Πνεῦμα* ist die wirksame Gegenwart Gottes, daher sowohl Gabe und Kraft, als auch Gott und Person.

2) Vgl. besonders 1. Kor. 12, 13: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν,* oder Röm. 15, 16, wo die Heidenkirche die *προσφορά* ist *ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Did. 10, 5: *αὐτὴν* (die Kirche) . . *τὴν ἁγιασθεῖσαν*; auch die Zusammenstellung von *ὁ ἁγιάζων* und *οἱ ἁγιαζόμενοι* Hbr. 2, 11 ist zu vergleichen, s. auch *ἁγιασμὸς πνεύματος* 1. Ptr. 1, 2. 2. Thess. 2, 13. — *Ἁγία ἐκκλησία* bei Herm. Vis. I, 1, 6; 3, 4. Zu beachten ist, wie selten in der Literatur von der *ἁγία ἐκκλησία* die Rede ist, sodann aber, daß die *ἐκκλησία* häufig als präexistente himmlische Größe bezeichnet wird (Hbr. 11, 10; 12, 22; 13, 14. Apok. 21, 2. 9. Herm. Vis. II, 4, 1. 2. Cl. 14). Asc. Jes. 3, 15 heißt der heil. Geist „der Engel der Kirche, die in den Himmeln ist“ (vgl. überhaupt oben die Darstellung d. apost. Väter S. 111). Hiernach wird bei der Erwähnung der Kirche im Symbol auch nicht bloß an die irdische Kirche gedacht sein (vgl. Kattenbusch II, 694), sondern diese wird als mit dem heil. Geist gesetzte, präexistente und in diesem Sinn vollendete Größe vorgestellt sein. So ist für den Juden auch Israel, das messianische Reich und das Paradies präexistent (Weber, System S. 191. 330). Die werdende Kirche erscheint dem Glauben als vollendete. Auch dieser Gedanke ist nur vom Boden jüdischer Vorstellungen aus zu verstehen, später ist es daher anders gedeutet worden.

brachte eben nicht nur den Geist, sondern auch die Vergebung, man wurde in ihr konkret nicht anders Glied der heiligen Kirche, als durch Sündenvergebung.[1]) Ein knappes eschatologisches Glied macht den Schluß, die Auferstehung als die Vollendung der Erlösung ist ja des Geistes Werk.[2])

Erinnern wir uns jetzt des Hauptzusammenhanges dieses Abschnittes, so handelte es sich darum zu zeigen, daß allmählich neben dem Geist feste Größen die geistige Leitung der Kirche übernommen haben. Es sind die Schriften des A. T. und des N. T., es ist ein überlieferter Lehrstoff moralischen und dogmatischen Inhalts und es ist endlich das triadisch formulierte Taufbekenntnis. Diese Größen hatten ökumenischen Charakter, sie beherrschten das geistige Leben der Kirche überall.[3])

---

1) Kattenbusch II, 713ff. knüpft an dies Glied verschiedene Reflexionen und will seinetwegen das Bek. auf die Zeit vor Hermas datieren. M. E. muß man im Auge behalten, daß es sich um ein Taufbekenntnis handelt, in dem die Vergebung eine notwendige Stelle hatte, nachdem der Geist erwähnt worden war. — Vgl. z. B. Didascal. c. 21 fin: *Es werden die Sünden auch in der Taufe vergeben denen, die aus den Heiden herannahen und die heilige Kirche Gottes betreten.* — Anders ist der Zusammenhang des 3. Gliedes in der afrikanischen Formel gefaßt, s. das Bek. des Fulgentius: *remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam per sanctam ecclesiam;* so schon Cyprian ep. 69. 70; *in sancta eccl. cath.* hat das von Morin gefundene Symbol des Hieronymus (Anecd. Maredsol. III, 3, 199 ff.).

2) S. z. B. Röm. 8, 11. 23, freilich steht hier *σῶμα*, an *σάρξ* nehmen die orientalischen Formeln oft Anstoß und schreiben dafür *νεκρῶν*; *σάρξ* in diesem Sinn 2. Clem. 9, 1—5. Ignat. Smyrn. 3. Justin. Dial. 80 fin.

3) Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen heute vertretenen Anschauungen über die Entstehung des Symbols kann hier nicht vorgetragen werden, sie ergibt sich aus der positiven Darstellung von selbst. P. Caspari hat die neuere Symbolforschung in maßgebender Weise eröffnet, Kattenbusch, Zahn und Harnack haben die Resultate Casparis verarbeitet, geprüft und weitergeführt, Lemme, Haußleiter und Clemen untersuchten die Wurzeln des Symbols im N. T., Haußleiter kam dabei zur richtigen Erkenntnis, daß der sog. 2. Art. den ältesten Bestandteil des Symbols repräsentiere, aber seine Durchführung dieses Gedankens war unsicher und der Gedanke, daß der sog. 3. Art. im Gegensatz zu der Häresie erwachsen sei, offenbar unrichtig. Harnack dachte an lockere „Kerygmen" und kultische Formeln, die sich allmählich zu dem Symbol verdichtet haben. A. Seeberg endlich schuf eine feste Grundlage für die neutest. Wurzeln des Symbols, aber er ging im einzelnen vielfach zu weit und verkannte vor allem, daß der gesamte lehrhafte Stoff der neutest. Verkündigung nicht schon in dem Bekenntnis als solchem und den „beiden Wegen" zusammengefaßt ist. — Damit sind die Anknüpfungen für meine eigenen Untersuchungen gegeben, die im obigen kurz zusammengefaßt sind. — — Wenn übrigens der ökumenische Charakter des Symbols von mir mehrfach betont wurde, so ist damit kein Urteil über den Archetypus des Symbols ausgesprochen. Kattenbusch besonders hat neuerdings den Archetypus für alle vorhandenen Tauf-

Aber eine neue Zeit brachte neue Bedürfnisse und Gefahren; wie sie mit diesen Mitteln befriedigt und überwunden wurden, wird sich in anderem Zusammenhang ergeben.

11. Die älteste Christenheit stellte den vielen Charismen den e i n e n Geist gegenüber (1. Kor. 12, 4), aber sie setzte nicht minder den aus-

---

symbole, auch die des Orients, in der altröm. Formel finden wollen, Harnack hat dies geleugnet. Manches spricht für die Ansicht von Kattenbusch, denn es ist richtig, daß die altröm. Formel den prägnantesten und einfachsten Typus des Symbols darstellt, den wir besitzen, oder daß dieser Typus dem Urtypus am nächsten steht; die meisten Differenzen der oriental. Symbole lassen sich allerdings als Zusätze, Abstriche, Ausspinnungen an der altröm. Formel verstehen. Trotzdem kann ich der These Kattenbuschs nicht beipflichten, denn sie löst nicht alle Schwierigkeiten. In den oriental. Symbolen sind dem röm. gegenüber bestimmte ganz regelmäßige Differenzen vorhanden, die sich als Abwandlungen an dem röm. Typus nicht begreifen lassen, denn es müßten, wäre die röm. Formel der Archetypus, ihre Formen auch hie und da wieder im Orient zum Vorschein kommen. Es kann nicht zufällig sein 1) daß die griech. Formen regelmäßig *ἕνα* vor *θεόν* haben (dagegen ist *εἰς τὸν κύριον* und *εἰς τὸ ἅγ. πν.* auch bei den Griechen die Urform gegenüber dem *ἕνα κυρ.* und *ἓν πν.* der meisten Symbole), 2) daß sie stets von der Schöpfertätigkeit Gottes reden, 3) daß immer *κύριος* v o r *Ἰησ. Χρ.* steht und 4) der Name in dieser Reihenfolge gegeben wird, 5) daß stets nach *υἱὸς μονογ.* ein die Gottheit Christi bezeichnender Zusatz steht, 6) daß *ἐπὶ Ποντ. Πιλ.* und *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* fast immer n a c h ihren Verben stehen, 7) daß immer bei *ἀναστάντα* fehlt *ἐκ τῶν νεκρῶν* und 8) nach *ἐρχόμενον*: *ἐν δόξῃ* steht, 9) daß zu dem Geist irgend ein Zusatz (*τὸ ζωοποιόν, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις, τὸ οἰκοῦν ἐν τοῖς ἁγίοις,* schon Justin.: *προφητικὸν πνεῦμα* etc.) tritt, 10) daß die Kirche stets als *καθολική* bezeichnet, und 11) daß nach *σαρκὸς ἀνάστασιν* ein *καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον* angehängt wird. Überlegt man dies, so ist es klar, 1) daß die oriental. Formeln auf eine gemeinsame Urform zurückführen, die nicht identisch ist mit der röm. Formel; 2) daß die griechische Urform weder aus der röm. Formel, noch diese aus jener hervorgegangen sein kann; 3) daß bei der engen Verwandtschaft beider Typen ein gemeinsamer Archetypus ihnen zugrunde liegt. 4) Sowohl die oriental. Urform als die altrömische Formel sind also Bearbeitungen einer älteren Form. Diese muß alsbald nach ihrer Entstehung nach Rom gekommen sein, in Rom ist sie dann aber für den praktischen Gebrauch zurechtgemacht worden, dasselbe muß bald darauf im Orient geschehen sein. 5) Der Archetypus steht der altröm. Formel sehr nah. Folgende Unterschiede mögen dagewesen sein a) *εἰς τὸν κύριον Χρ. Ἰησ.* b) nach *ἀναστάντα* fehlte *ἐκ τῶν νεκρῶν* c) vielleicht: *ἐκ Μαρίας τῆς παρθ. διὰ πνεύματος ἁγίου*, d) für *ὅθεν*: *καὶ ἔρχεται*, e) vermutlich war auch die Wiederholung des *καί* im 2., sowie des *εἰς* im 3. Glied ursprünglich (cf. 1. Kor. 15). 6) In Rom änderte man hieran nur wenig, mehr im Orient, wo die Änderungen immer größer wurden bei der freieren Auffassung der Formel. Daß man in Rom die Formel etwas modifizierte, ist begreiflich. Woher es kommt, daß die Urform im Orient überhaupt nicht in das Leben eingriff, sondern alsbald modifiziert worden ist, läßt sich zurzeit nicht ermitteln. Über die Merkmale der orient. Symbole s. C a s p a r i III, 46 ff. K a t t e n b u s c h I, 216 ff. 368 ff. H a h n , Bibl. S. 127 f.

einandergehenden Tendenzen der Individuen den einen Leib der Kirche mit ihrer Lehre und Taufe entgegen (Eph. 4, 4f.). Das Bewußtsein der Ökumenizität lebte von Anfang an in der Christenheit. „Am Ende der Tage hat Gott zu uns gesprochen im Sohn.“ Die Offenbarung und die Kraft Gottes ist erst jetzt erschienen, man fühlt sich als Glied eines „neuen Geschlechtes“, dessen Geschichte ebenso weltumspannend und weltbeherrschend sein muß wie Gott selbst es ist. Geeinigt mit allen denen, die das Wunderbare ebenso erlebten durch den Geist, wie sie eine „neue Kreatur“, sieht man die äußeren weltlichen Beziehungen für nichtsbedeutend an. Und getrieben von Gott fühlt man sich mit aller Kreatur als Gottes Organ und als Mittel zur Überwindung der ganzen Welt. Hierin ist das starke Gefühl der Katholizität in der Kirche begründet: Christus vereinigt alle in sich zur Einheit und er wird die ganze Welt, wenn er will, dieser Einheit eingliedern. Der, in dem wir der Welt entnommen sind, ist der Herr der Welt: das ist zuletzt die religiöse Empfindung der Katholizität. Es hat die Kirche nie ohne sie bestanden. — Aber das Erleben des Wunderbaren ist mit der Berührung der konkreten Wirklichkeit eng verflochten; das gereicht ihm einerseits zur Anfechtung, andererseits zur Bestätigung, und aus beidem erwächst dann der Glaube bezüglich der einen katholischen Kirche, und beidem gegenüber hat sich dieser Glaube zu behaupten. In sündhaften Menschen, in sinnlichen Lauten und Handlungen, in menschlichen Begriffen und Formen wirkt und herrscht Gott. Daß Gott es ist und daß diese Menschen und Formen es sind — das faßt der Glaube zusammen, und er hat sich stets zu verteidigen gegen den empirischen Tatbestand: nur Gott, Geist und unsichtbare Welt, oder nur Begriffe, Kirchenverfassung und Kirchenpolitik.

Der Glaube, daß es eine katholische Kirche gibt, ist in unserem Zeitalter ebenso lebendig wie in der neutestamentlichen Zeit. Bis an die Enden der Erde ist sie ausgebreitet und von den vier Winden her führt Gott sie zusammen, sie von allem Bösen errettend und heiligend, in sein Reich (Did. 9, 4; 10, 5). Wo Christus ist, da ist auch die *καθολικὴ ἐκκλησία* (Ignat. Smyrn. 8, 2 cf. Mart. Polyc. inscr.; 8, 1).[1])

1) Ignat. Smyrn. 8, 2: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* — Der Ausdruck *καθολικός* ist hier noch in sehr harmlosem Sinn gemeint; er bezeichnet das Allgemeine im Gegensatz zum Besonderen, z. B. Polybius VIII, 4, 11: *καθολικὴ καὶ κοινὴ ἱστορία.* Justin. Dial. 102: *καθολικαὶ καὶ μερικαὶ κρίσεις,* ib. 81: *καθολικὴ ἀνάστασις.* Heracleon b. Orig. in Joh. XIII, 60, 416: *καθολικὸς καὶ μικρὸς βασιλεύς.* Cyrill. v. Jerusalem erklärt: *καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων* (cat. 18, 23).

Wie Christus der Herr, so umspannt auch sie den Erdkreis. Das ist der Sinn der „katholischen Kirche“ bei Ignatius, der u. W. den Ausdruck zuerst anwendet. Das Werk Christi ist in ihr verwirklicht. Es ist Christi neuer Bund, durch den die Menschen pneumatisch werden, mit dem Herzen glauben und die Gebote Christi erfüllen, durch den die Sünden vergeben werden. Hier ist alles innerlich und geistig, Beschneidung und äußere Opfer sind abgetan (Barnab. 4, 6 ff.; 7, 5; 14, 5; 2, 4. 10; 9, 4 f.). Es ist der Bund, den Gott einst dem Abraham verheißen hat (ib. 13, 1. 7). Nicht mehr Israel, sondern die Christenheit ist jetzt das Volk Gottes. Sie enthält die „Zahl der Erwählten“, die „berufenen Heiligen“ (1. Clem. inscr.; 2, 4; 58, 2; 59, 2; 1, 1; 6, 1). Alles was einst Israel zu sein behauptete, das ist in Wirklichkeit die Kirche (cf. 1. Ptr. 2, 9). In ihr ist das Volk Gottes in die Welt gekommen. Eine weltgeschichtliche Wendung ist mit dem Aufkommen der Kirche eingetreten, denn sie ist das „neue Volk“ (Barn. 5, 7), das „dritte“ oder auch das „vierte Geschlecht“, Barbaren, Hellenen und Juden sind in die Irre gegangen, aber die Christen „haben die Wahrheit gefunden“ (Praedicat. Petr. b. Clem. Strom. VI, 5 p. 760. Aristid. Apol. 2, 2; 15, 1; 16, 4).[1]) Zur „Wahrheit“ kommt die neue Sittlichkeit, und dies wie jenes ist umschlossen von dem mächtigen Bewußtsein, Gott nah zu sein, von ihm geleitet zu werden und ihm zu dienen. Es gibt zwei Staaten oder zwei Städte, die Stadt Gottes und die Stadt der Welt. Die Christen gehören zu jener, aber nur so lange duldet sie der Herr derselben, als sie die „Gebote“ seiner Stadt einhalten (Hermas Sim. I). Das ist eine jüdische Form des Gedankens, aber man versteht sie nicht richtig, wenn man sie auf die Werkgerechtigkeit deutet. Die „Gebote“ umfassen das ganze kirchliche Leben, sowohl die rechte Lehre als die reine Moral, und sie schließen zunächst — so wenig als bei Johannes, s. oben S. 84 — die innere Bestimmung durch den Geist aus.

Ein ungeheures geschichtliches Selbstbewußtsein drückt sich in diesen Gedanken von der Kirche aus, aber es ist das Selbstbewußtsein der Gemeinschaft mit Christus. Durch ihn ist die Kirche heilig und durch ihn ist sie katholisch. Es ist der Gedanke der Universalität des Überweltlichen. Wie die Welt ihre Fürsten hat, so hat die Kirche den Allherrn Christus zum König. Man kann diese Empfindung nicht schärfer ausdrücken, als es ein späteres Martyrium tut, indem es das Datum nach dem Kaiser und den Prokonsuln angibt und dann hinzufügt: „bei uns aber war König unser Herr Jesus Christus“ (Acta Pionii 23).

---

1) Vgl. Herm. Sim. IX, 17, 4: *γένος τῶν δικαίων*; über das tertium genus — das ist die übliche Bezeichnung — im Munde der Gegner s. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, S. 197 ff., 180 f.

Trug nun der Gegensatz zum heidnischen Staat noch dazu bei, dies Selbstbewußtsein aufrecht zu erhalten, so hat man von früh auf auch das Bewußtsein des Gegensatzes zur Religion des Judentums gehabt. Das Judentum ist eine geschichtlich überwundene Religionsstufe, es ist widersinnig, vom Christentum aus zu ihm zurückzukehren, sagen die einen. Nach anderer Auffassung sind die Tafeln des alten Bundes zerbrochen worden, und dieser also überhaupt nicht zustande gekommen, dagegen ist der Bund Christi eingesiegelt in die Herzen der Christen. Der Teufel will sie von der „Herrschaft des Herrn“ losreißen, sie dürfen aber nicht Überläufer zum Gesetz der Juden werden, das ist die Ansicht des Barnabas (Barnab. 4, 8. 13; 5, 6). Dagegen betont Ignatius die Rückständigkeit des Judentums. Wer Christus zum Lehrer und die Gnade empfangen hat, der kann nicht jüdisch leben, für ihn ist es Sonntag geworden und der Sabbat hat aufgehört. Für den, der Christus im Munde führt, ist es Widersinn, zu „judaisieren“, „denn das Christentum hat nicht an das Judentum geglaubt, sondern das Judentum an das Christentum“ (Ignat. Magn. 8, 1; 9, 1; 10, 3.[1]) Philad. 6, 1).

12. Die „Heiligen“ und die „Gerechten“ sind die Kirche, und diese Kirche ist katholisch oder allgemein. Dies religiöse Urteil über das Wesen der Kirche führt nun aber zu der konkreten Forderung, eine besondere Stellung im wirklichen Leben zur Kirche einzunehmen. Es ist zunächst die Pflicht jedes Christen, treu festzuhalten an der Gemeinschaft mit den Heiligen, die Eintracht wird unter den obersten christlichen Tugenden genannt. In der Gemeinschaft gilt es das Heil zu suchen und nicht der Isolierung zu verfallen.[2]) Aber diese Forderung faßte naturgemäß weitere Pflichten in sich. Die Gemeinschaft, an die man sich halten sollte, besaß einen bestimmten Kultus, in dem dem Menschen die Heilsmittel dargeboten wurden, sie hatte eine gemeinsame Lehre, wie wir früher gesehen haben, und sie stand unter der Leitung bestimmter Personen. Wer zu ihr gehören wollte, mußte ihre heiligen Mittel brauchen, die gemeinsamen Lehren und Anschauungen teilen und

---

1) Diese Stelle heißt: *ἄτοπόν ἐστιν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν· ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.*

2) Die Ausdrücke sind: *κολλᾶσθαι τοῖς ἁγίοις* oder *τοῖς δικαίοις* (Herm. Vis. III, 2, 6; 6, 2. Sim. VIII, 8, 1; 9, 1. IX, 20, 2; 26, 3. 1. Clem. 46, 2; 15, 1), *ὁμόνοια* (1. Clem. 34, 7; 60, 4. Herm. Mand. VIII, 9. Sim. IX, 15, 2). Clemens beruft sich auf ein nicht nachweisbares Schriftwort: *γέγραπται γάρ· κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται* (46, 2), s. noch 1. Clem. 30, 3: *κολληθῶμεν οὖν ἐκείνοις, οἷς ἡ χάρις ἀπὸ τοῦ θεοῦ δέδοται· ἐνδυσώμεθα τὴν ὁμόνοιαν ταπεινοφρονοῦντες . . . ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις.*

sich der Leitung jener Personen unterwerfen. Dadurch nahm aber die sittliche Pflicht der Eintracht ganz feste Formen an.[1])

Je stärker, dem Intellektualismus der Zeit entsprechend, bestimmte „Lehren“ im Gegensatz zu den kirchlichen Anschauungen sich geltend machten, desto stärker wurde in der Kirche die Notwendigkeit der Einheit und Reinheit der Lehre betont. Das Wort *αἵρεσις* bezeichnet ursprünglich eine Sondermeinung, einen Lehrsatz, eine philosophische Grundlehre oder auch eine besondere philosophische Schule. Die Sondermeinung wird jetzt verpönt, sie widerspricht der Wahrheit und ist eine fremde schädliche Giftpflanze. Wenn auch der Ausdruck „Häresie“ noch selten ist,[2]) so ist die Sache doch in aller Klarheit vorhanden, wie ja schon in den johanneischen Briefen. Nicht selten begegnet man der Ermahnung, sich zu hüten vor den Verkündigern „neuer Lehren“ (Herm. Sim. VIII, 6, 8. Ignat. Eph. 9, 1; 16, 2). Sie werden auf das schärfste bekämpft. Sie sind Atheisten (Ign. Trall. 10), ihre Lehre ist Teufelslehre (Ign. Eph. 17, 1), sie sind vom Teufel und „der Erstgeborene des Satan“ (Polyc. 7, 1),[3]) Tiere in Menschengestalt (Ign. Smyrn. 4), tolle Hunde, die im Geheimen beißen (Ign. Eph. 7, 1). Man kann an diesen Ausdrücken erkennen, wie furchtbar zugespitzt die Gegensätze vielfach schon am Anfang des 2. Jahrhunderts gewesen sind. In diesem Gegensatz nun empfing die Mahnung zur Eintracht einen neuen Sinn. Es ist das Festhalten an der überlieferten Lehre und an den kirchlichen Beamten, die diese vertreten. Die Häretiker haben die „falsche Lehre“, von ihr soll man sich ab- und dem „von Anfang an überlieferten Wort“ zuwenden (Polyc. 7, 2) oder auch den Propheten und dem Evangelium

1) Herm. Sim. IX, 26, 3: *μὴ κολλώμενοι τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μονάζοντες ἀπολλύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχάς.* Barnab. 4, 10: *μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος,* cf. Hbr. 10, 25.

2) 2. Ptr. 2, 1: *ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσι αἱρέσεις ἀπωλείας* cf. Tit. 3, 10 *αἱρετικός.* Ignat. Eph. 6, 2: *ὅτι πάντες κατ' ἀλήθειαν ζῆτε καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ, ἀλλ' οὐδὲ ἀκούετέ τινος πλέον εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ.* Trall. 6, 1: *ἀλλοτρίας δὲ βοτανῆς ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις.* Magn. 8, 1: *ἑτεροδοξίαν.* Pol. 3, 1: *ἑτεροδιδασκαλοῦντες.* cf. Smyrn. 6, 2: *ἑτεροδοξοῦντες.* Polyc. ad Phil. 7, 2: *ψευδοδιδασκαλία.* Justin Dial. 80: *τοὺς γὰρ λεγομένους μὲν χριστιανούς, ὄντας δὲ ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς αἱρεσιώτας, ὅτι κατὰ πάντα βλάσφημα καὶ ἄθεα καὶ ἀνόητα διδάσκουσιν, ἐδήλωσά σοι,* der Häretiker ist auch *σχίζων* (Ign. Philad. 3, 2).

3) Vgl. die Geschichte von Johannes, der aus einem Badehause, in dem sich auch Kerinth befand, entfloh, damit nicht das Haus zusammenstürzend mit dem „Feind der Wahrheit“ auch ihn begrabe (Eus. h. e. III, 28, 6) und Polykarps eigene Anrede an Marcion: *ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ* (Iren. adv. haer. III, 3, 4).

(Ign. Smyrn. 7, 2). Es gilt „dem Bischof folgen“, wo der Bischof ist, da sei die Gemeinde (ib. 8, 1. 2). „Denn soviele Gottes und Christi sind, die sind auch mit dem Bischof. Und soviele (Häretiker) ihren Sinn ändern, kommen zu der Einheit der Kirche und auch diese werden Gottes sein . . . Wenn jemand dem Zerspaltenden (*σχίζοντι*) folgt, der ererbt nicht das Reich Gottes“ (Ignat. Philad. 3, 2. 3). Wer dem Bischof folgt, der folgt Gott, denn wie Christus von Gott gewollt ist, so die Bischöfe von Christus (Ign. Eph. 3, 2; 6, 1).

Also die Eintracht äußert sich darin, daß man sich an die kirchliche Lehre und an den sie vertretenden Bischof hält. Dies ist aber die Lehre der allgemeinen Kirche. Von hier aus empfängt das Beiwort „katholisch“ eine neue Nüance, es wird aus einem Quantitätsbegriff ein Qualitätsbegriff zur Bezeichnung der gemeingültigen Wahrheit.[1]) Die Voraussetzung dieser Betonung der Einheit der Kirche ist, daß man von dem Vorhandensein einer katholischen Lehre überzeugt war. Es hat sich uns früher gezeigt, daß man in der Tat dieser Überzeugung war. Als Hegesipp bald nach 150 vom Orient kommend über Korinth nach Rom reiste, da fand er überall dieselbe Lehre, den *ὀρθὸς λόγος*, „wie es das Gesetz verkündigt und die Propheten und der Herr“. Das ist „die jungfräuliche Kirche“, die noch nicht durch „nichtige Verkündigungen“ verderbt war. Die Häretiker aber hätten die ursprüngliche „Einheit der Kirche“ zerrissen.[2]) Die Repräsentanten und Garanten dieser rechten oder katholischen Lehre waren die Bischöfe. — So war es überall. Die Einheit und Katholizität der Kirche beruhte zuhöchst auf Christus und seinem Heil, konkret auf der einen Lehre, die Christus und die Apostel gelehrt haben, und auf dem Kirchenamt, das diese Lehre vertritt.

13. Aber es war nicht nur der Gegensatz zur Häresie, der zur Hervorhebung der Autorität des Amtes führte, und es war nicht bloß das Interesse an der reinen Lehre, das an den Episkopat fesselte. In der ältesten Schrift unseres Zeitraumes, in dem Brief des römischen Presbyters Clemens, findet sich ein anderer Gesichtspunkt, der auf etwas Neues hinweist. In Korinth war die Einheit der Gemeinde gespalten worden durch bestimmte Personen (*ἀρχηγοὶ στάσεως* 14, 1; 51, 1; 54, 1. 2; 57, 1; 63, 1), einige Presbyter waren ihres Amtes entsetzt

1) So zuerst Mart. Pol. 16, 2: *ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας* (indessen ist auch die Lesart *ἁγίας* vorhanden). Can. Muratori l. 61. 66. 69. In diesem Sinn ist das Wort dann häufig seit Clemens Alex. und Tertullian.

2) Hegesipp in seinen Hypomnemata bei Eus. h. e. IV, 22, 2. 3. 4. 6: *οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.*

worden (44, 3 ff.). Es handelte sich dabei um die *ἐπισκοπή* und ihre *λειτουργία*, die die Darbringung der Opfer oder Gebete in sich faßte. Das heißt, die Presbyter hatten ein festes Amt, das auch Episkopat hieß, und hielten vermöge desselben den Gottesdienst ab (41—44). Aus diesem Amt sind sie verdrängt worden durch eine oder zwei Personen (47, 6), die Urheber des „Aufruhrs". Was sind das für Leute? Täuschen die durch den ganzen Brief zerstreuten Andeutungen nicht, so sind es Pneumatiker oder Propheten. Sie haben gegen die amtliche Einsetzung ihre persönlichen Vorzüge geltend gemacht.[1]) Das Recht des Geistes erhebt sich wider das Kirchenrecht. Man versteht die Situation erst ganz, wenn man weiß, daß es anderwärts formulierter Grundsatz war, daß die Propheten bei der Eucharistie freie Gebete anwenden dürfen (Did. 10, 6), und daß die geistige Leitung der Gemeinden zunächst und an sich den Pneumatikern zustand (Did. 13, 1—3; 15, 1).

Gegen diese Ansprüche der Pneumatiker erhebt sich Clemens mit einer Argumentation, die die Geschichte von Jahrhunderten vorwegnimmt. Hören wir bei Ignatius und Polykarp, daß die Irrlehre die eine Kirche spaltet, so ist hier die bloße Auflehnung gegen das Amt ein Zerreißen der Gemeinde, ein Schisma.[2]) Und dies erscheint nicht minder als Frevel wie jenes. Es ist nun von höchstem Interesse, zu erkennen, womit Clemens diese Stellung des Amtes begründet. Es sind folgende Gedanken: 1) Es soll der Gottesdienst in der Ordnung und zu der Zeit und von den Personen vollzogen werden, die Gott eingesetzt hat[3]), er ist also statutarisch geregelt, genau ebenso wie der alttestament-

---

1) Daß es sich wahrscheinlich um Pneumatiker handelt, geht aus folgenden Erwägungen hervor 1) ihre Stärke besteht in Worten, nicht in Taten (57, 2; 38, 2 f.; 30, 3; 33, 7 f.; 34; 2), 2) sie sind in Gefahr sich ihrer Weisheit zu überheben (13, 1), 3) es ist geschichtlich überhaupt keine andere Qualität denkbar, die die *ἀρχηγοὶ τῆς στάσεως* für sich geltend machen könnten, und das Schweigen des Clemens über ihre eigentlichen Gründe ist sehr beachtenswert; er wirft ihnen fortwährend Hochmut vor (13, 2. 3; 21, 5; 16, 17; 48, 6; 57, 2), aber das ist eine ethische Beurteilung, die den Sachbestand im Dunkeln läßt; 4) sie scheinen auch Asketen zu sein (38, 2 f.). Vgl. Sohm, Kirchenrecht I, 157 f. Aber auch wenn man den pneumatischen Charakter der Gegner bestreitet, bleibt das Novum in der Anschauung des Clemens bestehen.

2) *Σχίσμα* 2, 6; 46, 5. 9; 49, 5; 54, 2.

3) 1. Clem. 40, 1: *πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους.* Es folgt als Beweis: daß Gott im A. T. bestimmte Ordnungen festgestellt hat und daß der Hohepriester, die Priester und die Leviten ihren besonderen Dienst hatten, dagegen *ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος* (hier zuerst der „Laie") *τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασι δέδεται* (40, 5). 41, 1: *ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστείτω τῷ θεῷ . . . μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα.*

liche Kultus es war. Die Kleriker haben ihre Aufgaben, wie die „Laien“ die ihrigen. 2) Gott sandte Christus, Christus die Apostel, die Apostel aber setzten die Erstlinge ihrer Missionsarbeit zu Bischöfen und Diakonen ein. Das Recht dieser Ämter beweist wieder ein alttestamentliches Wort.[1]) 3) Die Apostel haben die Anordnung getroffen, daß nach dem Tod der ersten Presbyter oder Bischöfe deren Nachfolger ihren Dienst übernehmen sollen. Somit sind die gegenwärtigen Presbyter entweder direkt von den Aposteln oder von den von diesen eingesetzten Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde ernannt worden.[2])

14. Das Amt, von dem Clemens redet, ist noch nicht der monarchische Episkopat, den wir bei Ignatius fanden. Bei ihm gehen vielmehr die Bezeichnungen „Presbyter“ und „Episkopen“ noch auf die nämlichen Personen, die durch sie nach seiten der Ehrenstellung und der Funktion bezeichnet werden, wie Clemens sie auch *ἡγούμενοι* nennt (1, 3; 21 6; 37, 2).[3]) Die Sachlage ist einfach die, daß es zwei Ämter gibt, die

---

1) 42, 1: *οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη.* 42, 4: *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.* Dies sei *οὐ καινῶς* geschehen, denn die Schrift sage bereits: *καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει* (42, 5). Das Zitat ist Jes. 60, 17, wo aber *τοὺς ἄρχοντάς σου* und *τοὺς ἐπισκόπους σου* steht. Hier scheint der hebr. Text hereinzuspielen: פְּקֻדָּתֵךְ und נֹגְשַׂיִךְ. Ersteres ist Aufsicht, Amt, letzteres Treiber, Frohnvogt, Tributeinnehmer. Nun wird פָּקִיד, פָּקִיד etc. dem Etymon gemäß von LXX mehrfach durch *ἐπίσκοπος* übersetzt, נֹגֵשׂ aber mag als Tributeinnehmer (z. B. Deut. 11, 20) im Sinn des Almosensammelns verstanden worden sein, wie es in der Synagoge ein Amt der Almosensammler (גַּבָּאֵי צְדָקָה) gibt.

2) 44, 1 ff.: *καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν, πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης . . . οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.* Der Sinn ist der: die Apostel setzten die *προειρημένοι* (s. 42, 4) ein, haben aber sodann (das bedeutet *μεταξύ*) eine *ἐπινομή* gegeben. Dies Wort wird hier das bedeuten was man sonst durch *ἐπινομίς* ausdrückt: Zusatz zu einem Gesetz, und zwar des Inhalts, daß wenn die von den Aposteln Eingesetzten sterben, andere ihnen folgen sollen. Die gegenwärtige Presbytergeneration ist nun von „jenen“ d. h. wohl den Aposteln eingesetzt oder aber von anderen namhaften Männern d. h. den von jenen Eingesetzten. Wichtig ist die Beteiligung der Gemeinde bei der Einsetzung.

3) *ἡγούμενοι* (Hbr. 13, 7. 17. 24) oder *προηγούμενοι* (1. Clem. 21, 6. Herm. Vis. II, 2, 6; III, 9, 7) ist eine altrömische Bezeichnung der Presbyter. — *Ἡγούμενοι* wie *πρεσβύτεροι* dienen nach dem Zeugnis ägyptischer Papyri auch

Episkopen und die Diakonen (42, 4. 5) und daß erstere Presbyter sind: den Presbytern ist die ἐπισκοπή genommen, das ist der „Aufruhr“ (44, 1. 4). Mit anderen Worten, in Rom herrschte gegen Ende des 1. Jahrhunderts noch die alte Presbyterverfassung, die Paulus nach der Apostelgeschichte auf seiner ersten Missionsreise überall einführt (Act. 14, 23 cf. 20, 17. 1. Ptr. 5, 1). Indem dieselbe Ordnung uns auch in Jerusalem begegnet (Act. 11, 30; 15, 2ff.; 16, 4; 21, 18 cf. Jak. 5, 14), ist anzunehmen, daß sie urchristlich ist und wahrscheinlich der jüdischen Gemeindeleitung nachgebildet ist.[1]) Diese Ordnung scheint Paulus, wie die Apostelgeschichte und auch die Korintherbriefe zeigen, auf hellenischem Boden zunächst nicht durchgeführt zu haben. Hier griff eine freie Organisation ein, wie die Hausgemeinden (Röm. 16, 5. 1. Kor. 16, 19, aber auch Kol. 4, 15. Philem. 2) sie ermöglichten, oder wie sie 1. Thess. 5, 12 angedeutet wird. Am Abend seines Lebens in den Pastoralbriefen hat Paulus dann wieder gefordert, was sich mittlerweilen, z. B. in Philippi, von selbst eingebürgert hatte (Phil. 1, 1), nämlich die Einsetzung von Episkopen oder Presbytern und Diakonen (s. bes. 1. Tim. 3, 1—13. Tit. 1, 5—9).[2]) Der Vergleich von Tit. 1, 5 und 7 (cf. Act. 21, 28) zeigt dabei unwiderleglich, daß die Presbyter und Episkopen miteinander identisch sind. Von großem Interesse ist nun aber, daß die Pastoralbriefe in den Kreis der Aufgaben der Presbyter oder Episkopen bereits die Lehrtätigkeit ziehen. Unter den Presbytern stehen die sich in Wort und Lehre bewähren, obenan (1. Tim. 5, 17f.). Demgemäß ist die Fähigkeit zu lehren ein Merkmal des Episkopos (1. Tim. 3, 2), und es wird vom Episkopos verlangt, daß er gemäß der „Lehre“ und in „gesunder Lehre“ ermahne und den Widersprechenden begegne (Tit. 1, 9f. cf. Act. 20, 28ff.). Die Meinung ist noch nicht die, daß ausschließlich die Presbyter lehren, sondern die, daß die Presbyter womöglich auch

---

zur Bezeichnung heidnischer Priester, ohne daß die letztere Benennung ein höheres Alter voraussetzte (s. Hauschildt in Ztschr. f. d. nt. Wiss. 1903, S. 236. 239ff.).

1) S. hierüber Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes etc. II³, 430ff. Darnach hat die jüdische Gemeinde Älteste, einen ἀρχισυναγωγός (mehrere z. B. Act. 13, 15), die Almosensammler und einen Diener. Dem ἀρχισυναγωγός steht die Leitung des Gottesdienstes zu, ohne daß er selbst liest oder predigt. Die Ältesten haben dagegen die gesamte Leitung und Verwaltung der Gemeinde zu versehen, in der Regel wird der ἀρχισυναγωγός aus ihnen gewählt worden sein. Nach allem, was wir über die Geschichte der ältesten christl. Gemeindeorganisation wissen, erscheint es als das einzig Natürliche diese jüdische Ordnung als ihr Vorbild und ihren Ausgangspunkt anzusehen. Wie man man zu einem Titel wie ἐπίσκοποι kam, zeigt die Erwägung der Aufgaben des Presbyteriums und die Anwendung von Jes. 60, 17 in 1. Cl. 42, 5 (oben S. 190 Anm. 1).

2) Die Möglichkeit, daß gerade hier spätere Hände in den Text eingegriffen haben, ist freilich vorzubehalten.

lehren sollen. Dabei ist dieser Begriff Presbyter noch nicht scharf geprägt. An sich sind es auch die Alten der Gemeinde im Unterschied zu den Jungen (1. Tim. 5, 1), gerade so wie bei Clemens (3, 3; 21, 6 cf. 1. Ptr. 5, 1. 5).[1] Allein unter den Presbytern im allgemeinen Sinn befinden sich die „eingesetzten“ oder „vorstehenden“ Presbyter.[2] Sie sind das eigentliche Kollegium, dem das Weiden, Leiten und Regieren der Gemeinden zusteht (1. Ptr. 5, 1 ff. Act. 20, 28 f.; 15, 22. 1. Kor. 12, 28. Röm. 12, 8 usw.).

Wir werden also sagen: es gab in der apostolischen wie nachapostolischen Zeit in der Kirche ein Kollegium der Presbyter oder Episkopen, das im Zusammenhang zu den Älteren in den Gemeinden stand. Dies Kollegium hatte die Leitung der Gemeinde zu versehen. Früh schon faßte diese Ausgabe auch die Vertretung der kirchlichen Lehre, sowie die Leitung des Gottesdienstes in sich. Was also der 1. Clemensbrief über die Einsetzung der Presbyter oder Bischöfe durch die Apostel berichtet (s. oben), ist durchaus glaubwürdig. Zu diesem Amt kam der Diakonat, der es mit dem Almosenwesen zu tun gehabt hat.

15. Nun ist aber diese Leitung der Gemeinden mit einer anderen kombiniert gewesen, mit der durch die Pneumatiker. Zunächst erschienen die Pneumatiker als die Personen, die Gott selbst gesandt und gegeben hatte zur geistigen Leitung und Erbauung der Gemeinden (Eph. 5, 11. 1. Kor. 12, 28; 14, 26 ff.). Nur Propheten und Lehrer werden anfangs in den Gottesdiensten das Wort gehabt haben. Die Ordnung der Synagoge gewährte ja auch jedem das Wort, und hier gab es Leute, die Gott selbst hierzu antrieb. Wie in der Synagoge, so wird auch bei den Christen das Amt zunächst nur die Sorge für einen ordentlichen und schicklichen Hergang des Gottesdienstes gehabt haben im Sinn von 1. Kor. 14, 40. — Wir haben erkannt, daß dem „Geist“ von früh an die kirchliche Lehre einschränkend an die Seite trat, niemand hat dies so kräftig wie Paulus gefördert. Es ist nun geradezu selbstverständlich, daß die Personen, die für Zucht und Ordnung in der Gemeinde Sorge

---

1) 1. Tim. 5, 1: *πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα, νεωτέρους ὡς ἀδελφούς.* 1. Ptr. 5, 5: *ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις.* 1. Cl. 21, 6: *τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους ἐντιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδεύωμεν.*

2) S. 1. Ptr. 5, 1 ff. Tit. 1, 5: *καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους.* 1. Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι.* Herm. Vis. II, 4, 3: *μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.* 1. Cl. 54, 2: *μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων,* das sind dieselben Personen wie die *προηγούμενοι,* die 21, 6 von den *πρεσβύτεροι* unterschieden werden, s. die vorige Anm. Vgl. Sohm, Kirchenrecht I, 96. Zahn, Einleitung I[1], 461.

zu tragen hatten, auch die Pneumatiker nach einem festen Maßstab beurteilten. Das konnte aber nur die überlieferte Lehre sein. Die Überlieferung und das Amt rücken aneinander. Galt es den „Geist" zu beurteilen (1. Thess. 5, 20f.) oder einen „Lehrer" aufzunehmen oder abzuweisen (Did. 11, 1. 2), oder sich über „Apostel" oder „Propheten" ein Urteil zu bilden (Did. 11, 3), so gab es dazu einen Maßstab, das „Evangelium" oder die „Lehre" (Did. 11, 1—3), und diesen anzuwenden waren die Presbyter berufen. Es ist demnach verständlich, daß der Besitz der „gesunden Lehre" eine Bedingung ihres Amtes war (Tit. 1, 9). Dazu kam, daß es auch „fremde Lehren" (Herm. Sim. IX, 6, 5), ein „anderes Evangelium" (Gal. 1, 6. 2. Kor. 11, 4), einen „anderen Geist" (2. Kor. 11, 4), ein „Anderslehren" (1. Tim. 1, 3; 6, 3. Did. 6, 1), selbstgemachte Lehrer (Herm. Sim. IX, 22, 2: *ἐθελοδιδάσκαλοι*, cf. Jak. 3, 1) gab. Wer konnte hierüber urteilen außer dem, welcher die rechte Lehre kannte?

Waren nun aber die Presbyter Kenner der Lehre, so lag nichts so nah, als daß sie, wenn es an Geistträgern in der Gemeinde fehlte, an ihre Stelle traten, die Predigt und Mahnung übernahmen und das Opfer des Gebetes bei der Eucharistie darbrachten. Die Presbyter (oder Bischöfe) fangen an, an die Stelle der Propheten und Lehrer zu treten, „auch sie führen den Dienst der Propheten und Lehrer aus".[1]) Das schloß anfangs keineswegs aus, daß Presbyter und Propheten zusammenwirken. Hermas soll von seinen Visionen zwei Abschriften nehmen. Die eine erhält der Presbyter Clemens, um sie nach auswärts zu versenden, die andere eine gewisse Grapte, die die Witwen und Waisen danach ermahnen soll. Hermas selbst verliest aber das Buch in Rom, und zwar in Gegenwart „der Presbyter, die der Kirche vorstehen" (Herm. Vis. II, 4, 3). Und wiederum wird es derselbe Clemens sein, der die amtliche Versendung der Prophetenschrift besorgt, der auch im Namen der römischen Gemeinde die Mahnschrift an die Korinther verfaßt. Das ist eine interessante Momentaufnahme, die zeigt, wie der Prophet dem Kirchenamt untergeordnet ist, und wie auch das Kirchenamt durch Wort und Lehre wirkt. Wir dürfen hinzufügen, daß damals in Rom sicher

1) 1. Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.* Tit. 1, 9: *ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιοὐούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.* Did. 13, 4 setzt die Möglichkeit: *ἐαν δὲ μὴ ἔχητε προφήτην*; 15, 1. 2 ordnet an: *χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων . . ., αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.*

schon die Darbringung der eucharistischen Opfergebete in den Händen der Presbyter lag.[1])

Aber in dem Maß, als die Presbyter die Pneumatiker einschränken, wird es verständlich, daß bei letzteren sich ersteren gegenüber das gleiche Bedürfnis regte, daß also die Pneumatiker die ganze *ἐπισκοπή* für sich in Anspruch nahmen samt der Leitung des Gottesdienstes und den eucharistischen Gebeten. So lagen wohl die Verhältnisse in Korinth. Die beiden Propheten, die hier das Heft in die Hände bekommen hatten, waren nicht so zahm wie Hermas in Rom; sie verlangten die ganze Leitung der Gemeinde. Wie etwa zwanzig Jahre später Ignatius seine glühende Empfehlung des Amtes auf eine Inspiration, die ihm geworden, gründete, so mögen auch die korinthischen Propheten ihre entgegengesetzten Ansprüche auf die *ἐπισκοπή* erwiesen haben.[2])

16. Diesen Ansprüchen gegenüber hat sich Clemens auf die bestehende alte Ordnung berufen. Er ist damit nicht im Unrecht gewesen. Und doch hat er die alte Ordnung umgedeutet in eine Theorie, die sich von ihr weit genug entfernte. Folgende Punkte bezeichnen diesen Fortschritt: 1) Clemens schweigt den Geist tot, er sieht in Korinth nur einen „schmutzigen und unheiligen Aufruhr" (1, 1), er verlangt „Unterwerfung" unter das Amt sans phrase (57, 1). 2) Clemens sieht in dem Amt und seinen Funktionen ein Gesetz, das aus dem A. T. begründet wird. 3) Clemens verwandelt die geschichtliche Entstehung des Amtes in göttliches Recht. 4) Clemens schafft einen Zusammenhang zwischen den Aposteln und dem Amt, wonach die Amtsträger — und nur sie — der Welt das sind, was ihr die Apostel waren; er macht sie zu Nachfolgern der Apostel. Und dies geschieht nicht etwa durch Reflexion auf die Identität der Lehre der Apostel mit der der Presbyter, sondern auf ganz äußerlich rechtlichem Wege.[3])

Es ist der Gedanke der *διαδοχή* oder der *successio*, der hier zuerst auftritt. Sieht man aber genauer zu, so denkt Clemens hierbei an zweierlei. Zunächst ist Christus von Gott, die Apostel sind von Christus gesandt, die Bischöfe von den Aposteln eingesetzt, alles geht auf Gottes Willen zurück (42). Dies wird nun dadurch erläutert, daß dem Mose die übrigen Propheten folgten (*ἐπηκολούθησαν*), die das von ihm Angeordnete bestätigten (43, 1). Das ist der echt jüdische Gedanke von der

---

1) Das ist die Voraussetzung von 1. Clem. 40. 41. Anders liegt es Did. 10, 6: *τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν.*

2) Vgl. z. B. was Ignatius (Pol. 5, 2) von Asketen sagt, die sich über den Bischof erheben.

3) Hierin ist er weit mehr Hierarch als Ignatius, vgl. A. Berendts, das Verhältnis d. röm. Kirche zu d. kleinasiat., 1898, S. 25f.

fortlaufenden Tradition.[1]) Aber die Sukzession hat noch eine andere Seite. Wie Mose der Familie Arons das Priesterrecht verlieh, so haben die Apostel angeordnet, daß den von ihnen eingesetzten Episkopen andere folgen sollten (43, 2—44, 2).

Der erste dieser Gedanken berührt sich mit der Anschauung, die wir bei Ignatius gefunden haben, ja man wird mehr sagen können: sie ist mit der des Ignatius identisch, wenn man von dem monarchischen Episkopat absieht. Die Bischöfe sind danach Repräsentanten der reinen Lehre, sofern sie dieselbe durch die Sukzession vom Herrn her überliefert bekommen haben. So meint es Clemens und so haben wir gewiß auch Ignatius zu interpretieren.[2]) Das heißt aber mit anderen Worten, daß der jüdische Traditionsgedanke die eine Stütze des Amtes wurde; die andere stellte Clemens im Anschluß an die alttestamentliche Idee der aronitischen Priestersukzession her. Diese beiden Stützen des Hierarchismus sind also jüdischer Provenienz. Die Autorität der Rabbinen und die Vorrechte der Priester übertrug man auf das christliche Amt und begründete sie, wie jene begründet wurden, durch die Idee der geschichtlichen und der rechtlichen Tradition. Der Ursprung des ersten dieser Gedanken ist sicher dort zu suchen, woher auch der monarchische Episkopat stammt, nämlich in Jerusalem (s. unten),[3]) der andere mag in Rom, vielleicht erst durch Clemens, gebildet sein. Aber es ist dabei zu beachten, daß die römische Gemeinde zur Zeit ihrer Entstehung überwiegend judenchristlichen Charakter trug.[4]) Daraus ist es verständlich,

---

1) Vgl. Jos. Ant. XIII, 10, 6: *νόμισμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς.* Zu Beginn des Traktats Pirqê aboth (1. 2) wird das Gesetz — das geschriebene wie das mündlich überlieferte — durch eine Kette von Gliedern auf Mose resp. den Sinai zurückgeführt, s. noch Bacher, Agada d. pal. Amor. I, 261 (vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 133f.).

2) Ignat. Eph. 3, 2: *ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ, καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς . . τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι . . . ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.* — 6, 1: *πάντα γάρ, ὃν πέμπει οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα, τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.*

3) Hegesipp, dessen kirchliches Denken durchweg an Jerusalem orientiert ist, braucht *διαδοχή* als festen Begriff und setzt diesen zum Fortbestand der ursprünglichen Lehre in Beziehung, Eus. h. e. IV, 22, 3: *ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.*

4) Daß der Römerbrief des Paulus sich an eine wesentlich judenchristliche Gemeinde wendet, ist abschließend von Zahn (Einleit. I, 298ff.) erwiesen. Das Prävalieren judenchristlicher Interessen und Gedanken in Rom beweisen uns gegen Ende des 1. Jahrh. der Hebr., das Hermasbuch und der 1. Clem., die größte Wahrscheinlichkeit spricht zudem dafür, daß Clemens jüdischer Herkunft war, jedenfalls erweist er sich mit jüdischer Tradition wohl vertraut. Auch

daß judenchristliche Ideen hier noch zu Ende des 1. Jahrhunderts kräftig wirksam waren.

Es ist eine komplizierte historische Entwicklung, die wir kennen gelernt haben. Die jüdische Presbyterordnung wird von der Kirche angenommen, mit ihr kombiniert sich zunächst eine zweite Ordnung, die der Pneumatiker. Indem der christliche Presbyterat einerseits das Erbe der Pneumatiker antreten muß, andrerseits die Leitung im großen Geisteskampf wider die Häresie übernimmt, wächst er alsbald weit über sein jüdisches Vorbild hinaus. Er ergreift jetzt die Funktionen und Rechte des Rabbinats und des Priestertums. Einst standen die Sittenzucht, die äußere Verwaltung und der Vorsitz im Gottesdienst dem Presbyterium zu, jetzt ist dazu gekommen die Vertretung der reinen Lehre und die priesterliche Darbringung der Gebete.

17. Nichts hat die Macht des Amtes mehr gestärkt, als die Konzentrierung seiner Gewalt in einer Hand. Es handelt sich um die Entstehung des monarchischen Episkopats. Da er in Rom seine höchste Bedeutung erreicht hat, so ist es begreiflich, daß man auch seine Entstehung hier suchte.[1]) Aber die Quellen widersprechen dem mit aller Deutlichkeit. Was wir aus Hermas und 1. Clem. erfahren haben, bestätigt sich daran, daß noch Marcion um 140 in Rom nicht mit dem Bischof, sondern mit dem Presbyterkollegium verhandelt (Epiphan. haer. 42, 1). Dagegen ist für die Zeit des Clemens und Hermas der monarchische Episkopat in der kleinasiatischen Kirche durch die Sendschreiben der Apokalypse und 3. Joh. 9f.[2]) bezeugt, ebenso wie später durch Ignatius, der zugleich sein Vorhandensein in Antiochia beweist.[3]) Hierzu kommt der Bericht des Hegesipp über die Gemeinde von Jerusalem, nach welchem von Jakobus an hier Bischöfe im monarchischen Sinn vorhanden waren (Eus. h. e. II, 23, 4;[4]) IV, 22, 4). An dieser Behaup-

---

Hermas hat einen judenchristlichen Horizont. Daß römische Vorbilder die Entwicklung beeinflußt haben, ist nicht zu erweisen (vgl. Harnack, Chronologie I, 193 Anm.).

1) S. bes. Sohm, Kirchenrecht I, 165ff., der behauptet, daß bald nach 100 infolge des 1. Clem. sich der monarchische Episkopat gebildet habe.

2) Diotrephes der *φιλοπρωτεύων* wird kaum bloß nach der Oberherrschaft streben, er übt sie bereits aus, ohne daß Johannes hierin etwas Anstößiges sieht, vgl. Zahn, Einleitung II, 581.

3) Rom. 2, 2: *ὁ ἐπίσκοπος Συρίας,* merkwürdig ist die Weitschaft dieser Bezeichnung.

4) *διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος.* Nach der Apostelgeschichte sprechen in Jerusalem das entscheidende Wort *οἱ ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι* (15, 2. 4. 6. 22f.), aber der Repräsentant der letzteren ist Jakobus (15, 13). Paulus nennt neben Petrus und Johannes nur Jakobus (Gal. 1, 19; 2, 9).

tung wird richtig sein, daß Jakobus als Bruder Jesu eine beherrschende Stellung im Presbyterkollegium von Jerusalem einnahm (vgl. Act. 15), und daß, da sein Nachfolger Simeon ebenfalls ein Herrnverwandter war, diese herrschende Stellung eines Mannes im Presbyterkollegium in Jerusalem sich fortgesetzt hat und feste Ordnung in Jerusalem geworden sein wird. Bei der engen Beziehung von Jerusalem nach Antiochia und Kleinasien wird diese Ordnung dann gegen Ende des 1. Jahrhunderts hier akzeptiert worden sein.[1]) Dies ist das allein Wahrscheinliche, nicht aber daß aus Antiochia oder Kleinasien der Episkopat schließlich auch nach Jerusalem kam.

Die Motive zur Annahme der neuen Einrichtung mögen mannigfaltig gewesen, und ebenso war die Art der Durchführung nicht immer ebenmäßig. Ignatius zeigt uns, daß die Einheit der Lehre, des Gemeindelebens und des Kultus besonders wirksam war.[2]) Der jüdische Gedanke, daß die Sukzession die Richtigkeit der Lehre garantiert, wird schon in Jerusalem vertreten gewesen sein, stammt doch das Traditionsprinzip überhaupt von dort. Noch eins ist zu beachten. Die Art, wie Ignatius immer wieder die Pflicht der Unterordnung unter den Bischof einschärft, macht den Eindruck, daß diese Einrichtung, obgleich die Bischöfe *κατὰ τὰ πέρατα* eingesetzt sein sollen (Eph. 3, 2), in Kleinasien noch nicht ganz durchgedrungen war. Und dazu stimmt, daß er die Inspiration, die ihm geworden ist, sich an den Bischof und die anderen Ämter zu halten, gegen den Vorwurf ad hoc erfunden zu sein, verteidigt (Philad. 7, 1 f.).

Hinfort gibt es drei Ämter. Der Bischof, der an Gottes oder Christi Statt steht, die Presbyter, die die Apostel, und die Diakonen, die Gottes Gebot vertreten.[3]) Die Presbyter stimmen mit dem Bischof

1) Vgl. Zahn, Forsch. VI, 299 f.

2) Vgl. Harnack, Chronologie I, 195 ff. — Denkt man daran, daß die Vorsteherschaft sich in der Leitung des Kultus darstellt (Justin Ap. I, 65. 67, dazu Ignat., auch 1. Clem.), so liegt die Vermutung nahe, daß der Presbyter, der die Funktionen des *ἀρχισυναγωγός* verwaltete, es war, dem der Episkopat zufiel. Vgl. auch Lucian. Peregr. 11: *προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ἦν . . . καὶ προστάτην αὐτὸν ἐπεγράφοντο.* — So dürfte es sich auch verstehen, daß die alten Bischofslisten bis auf die Apostel zurückgeführt werden. Man wird aus der Vielheit der Presbyter den Leiter der Gottesdienste erwählt haben, war das doch der Mann, der die charakteristische Funktion der Bischöfe versehen hatte.

3) Smyrn. 8, 1: *πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις, τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν. Μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν.* Cf. Magn. 2; 6, 1. Trall. 3, 1; 2, 2. Pol. 4, 1. — Die auch sonst bezeugte Zwölfzahl der Presbyter ist bei ihrer Vergleichung mit den Aposteln vorausgesetzt.

überein wie die Saiten mit der Zither (Eph. 4, 1). Gehorsam und Anschluß an den Bischof ist aller Pflicht (Eph. 5, 3. Smyrn. 8, 2. Trall. 3, 1; 2, 2). Dies geschieht aber, indem man „nichts ohne den Bischof tut". Das bezieht sich auf das Gebet und die Lehre (Magn. 7, 1. Trall. 6, 1; 7, 1. Philad. 2, 1),[1]) auf die eucharistische Feier und die Taufe (Smyrn. 8, 1 f. Trall. 4) und auf den Eheschluß (Pol. 5, 2). Dazu kam noch die Bußordnung. So wird das gesamte religiöse und sittliche Leben der Gemeinden straff um den Bischof konzentriert als den Repräsentanten Gottes und Christi. Aber trotzdem ist der Episkopat erst Gemeindeamt, noch nicht Kirchenamt. Christus ist der unsichtbare Bischof, um den sich die allgemeine Kirche schaart wie die Einzelgemeinde um den sichtbaren Bischof. Und wo eine Gemeinde ihres Bischofs beraubt ist, da bleibt ihr dennoch der himmlische Bischof (Smyrn. 8, 2. Magn. 3, 1. 2. Rom. 9, 1. Pol. 8, 3).[2])

18. Die Erörterungen, die wir in diesem Paragraphen angestellt haben, haben eine Anzahl wichtiger Resultate ergeben. Es hat sich gezeigt, daß das Geistwesen in der Kirche zwar fortbestand, daß aber starke Mächte des Beharrens ihm einschränkend zur Seite standen von Anfang an, und daß diese immer kräftiger geworden sind und die Leitung des geistigen Lebens mit sich steigernder Wucht beansprucht haben. Es sind folgende: die Autorität der Worte Christi und der Apostel, die Lehre der Apostel oder der Urchristenheit, die man in dem Maß fester und pointierter faßte, als ihr die „Häresie" lehrhaft ausgeprägt entgegentrat, das Bekenntnis der Katechumenen, das gegen Ende unseres Zeitraumes aus einem eingliedig christologischen in ein dreigliedrig triadisches verwandelt wird, endlich das Kirchenamt, das sich der Lehre bemächtigt hat und im Zusammenhang damit seine Autorität stabiliert als Garant der reinen Lehre und als durch göttliches Recht eingesetzte Sukzession der Apostel. — Die geschichtliche Entwicklung, die sich hiermit vollzogen hat, ist unverkennbar. Sie haftet am Kirchenamt. Daß Christus, die Apostel, die apostolische Lehre Autorität sind, wußte man von Anfang an. Daß aber Christi und der Apostel Lehre und Autorität die vom kirchlichen Amt anerkannte und ausgeübte Lehre und Autorität sind — das ist das Neue. Aber nicht so liegt es, als wenn bewußte hierarchische Tendenzen diese Entwicklung hervorgerufen haben, es hat sich hier nur ein Prozeß der Vergröberung vollzogen, der in der Geistesgeschichte überaus häufig ist. Man hat die alten Autoritäten und Maßstäbe dadurch handlicher gestalten wollen, daß man ihnen das gegen-

1) Der Bischof als Prediger Pol. 5, 1 cf. Did. 15, 1.

2) Vgl. Zahn, Ignat. S. 306. R. Seeberg, Begriff d. Kirche I, 11 ff.

wärtige Amt wie eine Handhabe anfügte. Dann erscheint wohl das Gegenwärtige und Sichtbare mehr und mehr als Hauptsache, neue Gedanken werden gesponnen, um dem untergeordneten Mittel selbständige Bedeutung zu erwerben. Ein Anfang hierzu wurde gemacht durch den Gedanken der apostolischen Sukzession. Aber noch ist man weit entfernt davon, das Amt zum Herrn der Kirche zu machen, man hat noch das lebhafte Bewußtsein, daß es nur Handlangerdienste tut der Offenbarung Christi, daß Christus der Herr der Kirche ist. „Hierarchen“ sind weder Clemens noch Ignatius gewesen.[1])

Wir haben zu Beginn dieses Paragraphen darauf verwiesen, daß die Autorität des A. T. andauernd den Einwirkungen des Judentums auf die Kirche ein Tor offenhielt. Das hat sich uns bestätigt. Der ganze Apparat heil. Schriften und Traditionen und kirchlicher Ämter, den wir kennen gelernt haben, ist nach jüdischen Vorbildern, aber freilich auch unter dem Druck praktischer Bedürfnisse, entworfen. In dem Streit über die Frage, ob die älteste Kirche „heidenchristlich“ oder „judenchristlich“ war, hat man die Entscheidung zu sehr aus den einzelnen „Lehren“ zu erbringen versucht. Hier prävaliert in der Tat das heidenchristliche Verständnis. Anders liegt die Sache aber, wenn man an den ganzen kirchlichen Organismus denkt. Dieser ist entstanden als Umbildung der jüdischen Kirchen- und Gemeindeordnung. Der Gedanke des kanonischen Buchstabens und der durch Sukzession vermittelten mündlichen Tradition, die Idee einer ökumenischen Lehre und einer katholischen Kirche, sowie die Funktionen des geistlichen Amtes, sind in Anlehnung an das Judentum erwachsen. Aber es hat die größere Intensität des geistigen Lebens der Christenheit diese Formen bald ausgedehnt und dabei noch straffer gestaltet. Dabei haben andere Elemente mitgewirkt. Aber es ist eine Tatsache, daß der Grundriß zum Bau der katholischen Kirche nach dem Muster der Synagoge hergestellt ist.

---

1) Sohm hat in seinem großen Werk über das Kirchenrecht diese Gedanken verschoben, indem er sich von der These leiten läßt, daß das Wesen der Kirche mit dem Wesen des Kirchenrechts in Widerspruch stehe. Bloß der Geist dürfe daher in der Kirche regieren, jede menschliche Ordnung wird daher als Abfall vom ursprünglichen Christentum angesehen. Dabei ist aber übersehen, daß keine Gemeinschaft ohne eine solche Ordnung bestehen kann und daß die Wurzeln derselben tief in die apostolische Zeit zurückreichen, s. meine eingehende Besprechung von Sohms Werk in dem Theol. Lit.-Bl. 1893, Nr. 25—27.

Zweites Kapitel.

Die häretische Umdeutung des Evangeliums sowie die gegen das katholische Christentum gerichteten Reformversuche.

§ 9. Das Judenchristentum.

Hauptquellen: Justin. Dial. c. Tryphone 47. Irenaeus adv. haer I, 26, 2 Origen. c. Cels. II, 1. 3; V, 61. Hippolyt. Refut. VII, 34. Epiphan. h. 29. 30. Euseb. h. e. III, 27. Hieronym. Ep. 112 (al. 89) u. sonst. Vgl. A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche², S. 152 ff. A. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums 1884, S. 421 ff. und Judentum und Judenchristentum 1886. Th. Zahn, Gesch. d. Kanons II, 642 ff. A. Harnack, DG. I³, 271 ff. O. Pfleiderer, Urchristentum II² (1902), 596 ff.

1. Judentum und Christentum haben sich schon früh für immer voneinander getrennt. Die neutestamentliche wie die nachapostolische Literatur setzen diese Trennung voraus. Sie ist dadurch verschärft worden, daß die Christenheit bald in überwiegender Mehrheit sich aus Heiden rekrutierte. Andererseits stieß die jüdische Gemeinde schon früh die Christen, auch die geborenen Juden unter ihnen, schroff zurück.[1]) Das Judenchristentum hat unter diesem Haß naturgemäß am schwersten zu leiden gehabt. Es hat sich trotzdem durch Jahrhunderte in Palästina, Syrien und im Ostjordanland erhalten. Der Einfluß des Judenchristentums auf die Gesamtentwicklung der Kirche ist von Baur und seiner Schule sehr überschätzt worden. Einen dem Heidenchristentum koordinierten Faktor hat es — wenn man von den ältesten Zeiten absieht — nie gebildet. Die Art, wie die Kirchenväter (Justin. Dial. 47. Iren. adv. haer. I, 26, 2) von ihm reden, zeigt deutlich, wie geringe Bedeutung sie der Erscheinung beilegen. Allein die Anerkennung dieses Urteils führt doch leicht zu einer Verkennung der Bedeutung, die das jüdische Element für die Entwicklung der kirchlichen Anschauungsweise

1) Iust. Ap. I, 31. Dial. 16. 17. 96. 110. 122. 133. 136 f. Vgl. Schlatter, Die Kirche Jerusalems, 1898, S. 8 ff.

gehabt hat. Je deutlicher es neuerdings wird, wie belangreich das „Judentum" schon für die neutestamentliche Lehrbildung gewesen ist, desto schärfer muß dieser Bestandteil für die gesamte Entwicklung der christlichen Lehre in das Auge gefaßt werden.

Der Begriff „Judenchristentum" ist nicht unmittelbar durchsichtig. Man kann ihn als die religiöse und sittliche Denkweise der national-jüdischen Christenheit definieren. An die jüdische Christenheit, nicht an die einzelnen jüdischen Christen, ist dabei zu denken, denn sonst wären auch Paulus und verschiedene seiner Mitarbeiter Judenchristen. Man kann aber auch unter „Judenchristentum" eine Denkweise verstehen, die das ursprüngliche Christentum mit spezifisch jüdischen Anschauungen und Tendenzen so versetzt, daß es dadurch in seinem wesentlichen Gehalt modifiziert wird. So verstanden, könnte von Judenchristentum auch in der Heidenchristenheit geredet werden. Allein so fruchtbar dieser Gesichtspunkt ist, so führt er doch zu keiner greifbaren Abgrenzung des Begriffes, er würde geschichtliche Mißverständnisse zur unausbleiblichen Folge haben.[1]) Es wird sich also empfehlen, beide Definitionen so miteinander zu verbinden, daß wir unter Judenchristentum die Anschauungsweise der jüdischen Christenheit verstehen, sofern sie prinzipiell das Christentum mit dem angestammten Judentum, seinen Satzungen, Bräuchen und Tendenzen verband. Nicht also das persönliche Festhalten an derartigen Satzungen und Formen oder die zufällige geschichtliche Anlehnung an sie bedingt das Judenchristentum, sondern die prinzipielle Anerkennung ihrer Verbindlichkeit als alttestamentlicher Ordnungen. Dies kann in verschiedenem Grade geschehen (Beschneidung, Opfer, Christologie, Kanon), aber auch in verschiedenem Umfang, sofern es entweder nur auf geborene Juden oder auch auf alle Christen erstreckt wird. Die entscheidende Differenz zu der heidenchristlichen Anschauung besteht also nicht in der materiellen Aneignung jüdischer Ideen und Formen, sondern in der formalen Anerkennung ihrer Heilsnotwendigkeit. Dort handelt es sich um zufällige geschichtliche Formen, die man vom Christentum her als notwendig meint erweisen zu können, hier sind diese Formen notwendig, weil sie jüdisch sind.

In diesem Sinn genommen, ist der geschichtliche Einfluß des Judenchristentums ein verschwindend geringer gewesen. Die Fragen nach der Beschneidung oder der Geltung des Zeremonialgesetzes blieben

---

1) Zum Teil wenigstens versteht sich der Gegensatz zwischen Baur und seinen Gegnern daraus, daß diese das Judenchristentum in dem zuerst, jener in dem zuletzt bezeichneten Sinn verstanden.

den Judenchristen überlassen. Dagegen übte die judenchristliche Denkweise indirekt einen sehr erheblichen Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Anschauung aus. Die Kombination jüdischer und christlicher Gedankenelemente, die hier vorlag, wurde grundlegend und vorbildlich für die kirchliche Lehre. Nicht die Begründung, wohl aber die Sache wurde übernommen. Es handelt sich dabei wesentlich um folgende Punkte: 1) den Begriff des Kanons in der eigentümlichen jüdisch-christlichen Prägung, 2) die Auswahl des geschichtlichen Stoffes in den Evangelien, die Herstellung jener dogmatischen und ethischen „Traditionen", die schon die Grundlage der neutestamentlichen Lehrbildung sind, d. h. die Darstellung des Christentums als einer „Lehre", 3) die kirchliche Amtsordnung und die Idee der Sukzession; 4) die besonderen ethischen Vorschriften etwa der beiden „Wege" sowie die mit ihnen verbundenen Lohn- und Strafverheißungen, oder die moralistische und legalistische Tendenz,[1]) 5) viele phantastische Details aus der Eschatologie, über Engel und Dämonen usw. Im einzelnen ist hiervon früher die Rede gewesen (S. 152 f.); dort wurde auch schon darauf verwiesen, daß an allen diesen Punkten die zunächst bei den Judenchristen ausgeprägten Anschauungen dem heidenchristlichen Bedarf entsprachen. Das gilt wie von der gesetzlichen Regelung des Lebens und dem System fester Autoritäten, so auch von den abergläubischen Engel- und Dämonenspekulationen. Man nahm an, geleitet von dem Bedürfnis das Christentum in das konkrete Leben einzuführen und wirkliche Menschen dadurch zu befriedigen, was die Tradition darbot. Das geistige Bewußtsein der großen Mehrheit der Katechumenen war zunächst gar nicht fähig, die Gedanken der Erlösungsreligion in ihrer Tiefe aufzunehmen. Daher war man alsbald bereit, die gesetzlichen Umdeutungen dieser Gedanken anzunehmen, oder die Erlösungsreligion so viel als möglich mit der Gesetzesreligion zu versetzen.[2]) Die geschichtliche Bedeutung des Judenchristentums besteht nun zuhöchst darin, daß es diesem Triebe entgegenkam, oder der Heidenchristenheit die Mittel dazu darbot, das Christentum moralistisch, dogmatistisch, hierarchisch und superstitiös zu deuten. Die Heidenchristen haben zu alledem ihrerseits viel hinzugefügt, aber

1) Beispielsweise denke man daran, daß die Tugendreihe Tob. 12, 8 die solennen guten Werke der Kirche (Beten, Fasten, Almosen) bestimmt hat, oder daß Jesu Wort Matth. 7, 12 (was ihr wollt, daß euch die Leute tun, tut ihnen auch) nur in der abgeplatteten jüdischen Form Tob. 4, 15 (ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς) christliche Lebensregel geworden ist (z. B. Did. 1, 2).

2) In dieser Unfähigkeit wurzeln z. B. auch die künstlichen Versuche die Erlösung durch Christus mit dem Gesetz zu kombinieren und rationell zu deuten. Christi „neuer Bund" wird zum „neuen Gesetz", der Logos als das Gesetz der Christenheit zum „neuen Gesetzgeber".

die Grundlage zu den Abweichungen von dem älteren Christentum bestand immer in judenchristlichen Gesichtspunkten. Die katholische Kirche ist entstanden als die heidenchristliche Kirche der ausgehenden Antike, aber der Grundriß des Gebäudes ist in maßgebender Weise bestimmt von judenchristlichen Gedanken und Tendenzen. Im Katholizismus lebt nicht nur ein Stück griechisch-römischer Weltanschauung, sondern auch jüdischer Frömmigkeit fort. Die Bestandteile der Gesetzesreligion, die ihm anhaften, haben — sozusagen — das heidenchristliche Bedürfnis zur Mutter und die jüdisch-christliche Satzung zum Vater. Die reformatorischen Bewegungen in der Kirche haben sich immer nicht bloß gegen das heidenchristliche, sondern auch gegen das jüdisch-christliche Mißverständnis des Evangeliums richten müssen.

So betrachtet, ist die Bedeutung des Judenchristentums eine unermeßlich große, denn es hat in kräftigster Weise dazu beigetragen, das Christentum in seinem ganzen Umfang auf die Stufe der Gesetzesreligion hinabzuziehen. Nicht seine Propaganda, sondern seine Existenz hat diese Bedeutung gehabt; und nicht durch das beherrschende — spezifisch „judenchristliche" — Prinzip hat es gewirkt, sondern durch die einzelnen Bestandteile seiner Anschauung. Ein schwerer, massiger Zug ist hierdurch in das katholische Christentum hereingekommen, aber andrerseits ist nicht zu verkennen, daß eben hierdurch ein Gegengewicht gewonnen war zu der griechischen Neigung, die Religion in Spekulation über das Absolute aufzulösen. Der christliche Voluntarismus hat an den jüdischen Gedanken von Gottes Wirken und des Menschen Aufgaben eine kräftige Stütze gehabt.

2. Die geschichtlichen Wirkungen des Judenchristentums gehören der älteren Zeit an, etwa bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. Wie der orientalische Synkretismus des Gnostizismus sich in diesem Zeitalter dem Christentum anheften konnte, so konnten auch die jüdischen Gedanken und Fragestellungen naiv angenommen werden, sie drangen daher in die untersten Schichten der christlichen Gedankenbildung ein. Daß man dabei in den weiteren Kreisen der Kirche den spezifischen Forderungen des Judenchristentums gegenüber sich ablehnend verhielt, das ist vor allem der Wirkung des Paulus, später auch der johanneischen Schriften zu danken. Trotz aller Bereitschaft zu lernen war der gesunde Takt vorhanden, die Beschneidung und das Zeremonialgesetz abzulehnen und das ἰουδαΐζειν zu verwerfen.[1]) Forderungen dieser Art sind von der

1) Eine dem Judenchristentum innerlich nicht zu fern stehende Schrift wie die syrische Didaskalia weist „die Wiederholung des Gesetzes" prinzipiell ab, z. B. c. 2: *unser Erlöser ist um keiner anderen Sache willen gekommen als das Gesetz zu erfüllen und uns von den Banden der Wiederholung des Gesetzes zu*

jerusalemischen Kirche auch nicht geltend gemacht worden. Als Hegesipp um 180 seine Hypomnemata schrieb, konnte er, dessen geistliche Metropole Jerusalem war, von seiner großen Reise aus den fünfziger Jahren des 2. Jahrhunderts den Eindruck bezeugen, daß überall in der Kirche es sich so verhalte ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος (Eus. h. e. IV, 22, 3). Er will damit sagen, daß er überall die rechte Lehre, d. h. die der Kirche von Jerusalem, angetroffen habe (ib. IV, 22, 1. 2; III, 32, 7). So sehr erscheint ihm Jerusalem als Ausgangspunkt aller kirchlichen Bewegungen, daß er auch die Häresien dort ihre Wurzel haben läßt, nämlich in einem gewissen Thebuthis, der übergangen worden war, als Simeon, der Sohn des Klopas, zum zweiten Bischof von Jerusalem gewählt wurde (IV, 22, 5). Danach ist es klar, daß im wesentlichen in Jerusalem derselbe Glaube herrschte, wie in den heidenchristlichen Gemeinden. Da dieser Glaube aber kein anderer war als der der triadischen Glaubensregel, so hat diese Regel auch in Jerusalem gegolten. Nun war Jerusalem freilich seit 135 eine heidenchristliche Gemeinde, aber die Einheit der Tradition von Jerusalem bis auf seine Tage herab, steht Hegesipp fest. Daher wird man annehmen dürfen, daß die triadische Regel auch in Jerusalem vorhanden war. Wenn man nun erwägt, daß die jerusalemische Tradition, die Lukas in seinem Auferstehungsbericht befolgt, der letzten Verheißung Christi eine Form gibt, die den Sohn, den Geist und den Vater in sich schließt (24, 49) und daß Matth. 28, 19 schwerlich einer anderen Quelle als der palästinensischen Tradition entstammt, endlich daß die wohl ebenfalls in Palästina entstandene Didache (7, 1) die Taufe auf den Namen der Trias zu vollziehen anordnet,[1]) so wird gegen obige Annahme nicht eben viel einzuwenden sein. Das Wahrscheinlichste hinsichtlich der Entstehung des dreigliedrigen Taufbekenntnisses scheint mir dann aber zu sein, daß es in Jerusalem geprägt wurde, ebenso wie die triadische Formel von hier aus in die Welt gegangen ist (vgl. oben S. 175).[2]) Das wird aber zu einer Zeit geschehen sein, als die Gemeinde von Jerusalem direkte Beziehungen zum Heidenchristentum gewann; das kann nach 135 gewesen sein, aber ebenso auch schon früher.

---

befreien. Das Buch lehrt uns ein Gemeindeleben kennen, in dem die judenchristliche Grundlage noch überall durchschimmert, das sich aber innerlich von diesen Elementen zu scheiden beginnt.

1) Von Wichtigkeit ist auch, daß das um 100 entstandene Elkesaibuch die Wiedertaufe im Namen Gottes und seines Sohnes vollziehen läßt (Hippol. Ref. IX, 15), vgl. oben S. 175 Anm.

2) Das wäre dann der Wahrheitskern der Erzählung der Didascal. 24 init., daß die Apostel zu Jerusalem den Heidenchristen den Glauben an den Vater, Sohn und heil. Geist vorgeschrieben hätten.

Indessen kann dies nur als Vermutung ausgesprochen werden. Sicherer scheint mir dagegen zu sein, daß die Didache von Jerusalem aus in die Welt gesandt wurde. Wo anders als dort, woher wirklich die Lehre der Apostel in die Welt gegangen war, konnte man auf den Gedanken kommen ein Büchlein für die Heidenchristenheit herzustellen mit der Überschrift: *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν,* und wo anders hätte man wohl eine Taufrede von so spezifisch jüdischer Provenienz und Art (c. 1—6) dargeboten als auf palästinensischem Boden? [1]) Nicht die religiöse „Lehre" wollte das Büchlein bringen, sondern eine praktische Anleitung für das Gemeindeleben.[2]) Die Ordnungen, in denen man lebte, galten aber vermöge der Sukzessionsidee für apostolische. Das ist nirgends so verständlich als in Jerusalem.[3]) Dann aber ist die Didache als ein Versuch der jerusalemischen Gemeinde das Leben der Heidenchristenheit zu bestimmen und zu regeln anzusehen.

3. Aber nicht nur kirchliche Kreise haben dies versucht. Ähnlich sind auch die judenchristlichen Häretiker vorgegangen. Hier kommt vor allem die klementinische Literatur in Betracht. So wie die Werke (Homilien und Recognitionen) uns vorliegen, sind sie von Überarbeitern zu katholischen Werken gestaltet worden. Aber die ursprüngliche Tendenz der Vorlage ist noch deutlich erkennbar. Es hat sich in ihr um nichts Geringeres gehandelt als um die Herstellung des *Κήρυγμα* des Petrus,[4]) das von diesem als Grundlage der christlichen Verkündigung hergestellt und von Jakobus gebilligt sein sollte und das wegen seiner Heiligkeit nur als Geheimschrift verbreitet werden sollte (s. die einleitenden Schriftstücke der Homil.). Indem einerseits dem von Petrus bekämpften Simon Magus die Vertretung von Hauptpunkten der marcionitischen Theologie zugeschoben wird, andrerseits in Nachahmung des Marcion eine eigentümliche Kritik am A. T. gelehrt wird und endlich der Römer Clemens als Jünger des Petrus eine Hauptrolle im Roman spielt, wird die Zeit und die Adresse des Unternehmens erkennbar. Es hat sich darum gehandelt in dem antimarcionitischen Kampf der römischen

---

1) Die jüdische Herkunft der „beiden Wege" ist anerkannt; aber es ist darauf hinzuweisen, daß auch bei der jüdischen Taufe der Täufer eine Anzahl von Gesetzesvorschriften verliest (s. A. Seeberg, Das Evangel. Christi S. 99), aus diesem Vorbild versteht sich die sonst so auffallende Taufrede der Did.

2) Wie etwa 1. Tim. 4, 6 die *καλὴ διδασκαλία* zu den *λόγοι τῆς πίστεως* hinzutritt, vgl. oben S. 66. 167.

3) Das „Aposteldekret" Act. 15 ist das Vorbild dieses Unternehmens, die Didaskalia und die apostolischen Konstitutionen sowie die späteren Sagen über die apostolische Entstehung des Taufbekenntnisses schreiten auf dieser Bahn fort.

4) Vermutlich sollte dies *Κήρυγμα* des Petrus in Gegensatz treten zu der bekannten gleichnamigen Schrift.

Kirche zu Hilfe zu kommen. Mit der Autorität des Petrus und eines seiner hervorragendsten römischen Nachfolger soll Marcion geschlagen werden, aber dieselbe Autorität soll dazu dienen das Judenchristentum als die ursprüngliche und apostolische Form des Christentums dem Abendlande zu empfehlen. Das Werk rechnete darauf, daß wer die Schneide der Waffe gebrauchen wolle, auch den Stiel sich werde aneignen müssen. Daher ist es aber wohl von Anfang an vorsichtig gehalten worden, von der Beschneidung etwa sah man ab, aber man koordinierte Mose Christus und die frommen Juden den frommen Christen und pries den, der das Alte und das Neue in seiner Einheit erfasse, als den wahrhaft in Gott Reichen.[1]) Über den Eindruck, den dies Unternehmen gemacht hat, wissen wir nichts, nur das ist bekannt, daß das Werk nicht verloren gegangen ist, sondern mehrfach von katholischen Händen bearbeitet worden ist.[2])

1) Adam, Mose und Christus sind die drei großen Gesetzgeber (Hom. 8, 10). Ἀπὸ μὲν Ἑβραίων τὸν Μωυσῆν διδάσκαλον εἰληφότων καλύπτεται ὁ Ἰησοῦς, ἀπὸ δὲ τῶν Ἰησοῦ πεπιστευκότων ὁ Μωυσῆς ἀποκρύπτεται· μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης τὸν τούτων τινὶ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται (8, 6). Οὔτε οὖν Ἑβραῖοι περὶ ἀγνοίας Ἰησοῦ καταδικάζονται διὰ τὸν κρύψαντα ἐάν γε πράττοντες τὰ διὰ Μωύσεως ὃν ἠγνόησαν μὴ μισήσωσιν, οὔτ' αὖ οἱ ἀπὸ ἐθνῶν ἀγνοήσαντες τὸν Μωυσῆν διὰ τὸν καλύψαντα καταδικάζονται, ἐάνπερ καὶ οὗτοι πράσσοντες τὰ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ῥηθέντα μὴ μισήσωσιν ὃν ἠγνόησαν (8, 7). Πλὴν εἴ τις καταξιωθείη τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγνῶναι ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ' αὐτῶν κεκερυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηταί τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς (8, 7).

2) Über die literargeschichtlichen Fragen handelten neuerdings H. Waitz (Die Pseudoklementinen in T. u. U. XXV. 1904) und Harnack (Chronologie II, 518 ff.). Es hat sich allmählich eine Anzahl gemeinsamer Urteile über die Entstehung der Pseudoklementinen ergeben. Ohne mich im einzelnen in die Fragen einlassen zu können, möchte ich in ein paar Sätzen meine Auffassung darlegen. 1) Es hat einige oder mehrere judenchristliche Schriften gegeben, die die erste Schicht dieser Literatur bilden, vor allem eine jüdisch-gnostische Schrift, die aber die gewöhnliche Gnosis bekämpfte (Petrus und Simon Magus), dazu die Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου (Epiphan. h. 30, 16, erhalten Recogn. I, 27—74) und wohl noch anderes. 2) Diese Schriften wurden mit aufgenommen in ein großes romanhaftes Werk, das den Zweck verfolgte Marcion zu bekämpfen und das Judenchristentum als Lehre des Petrus dem Abendland zu empfehlen. Dies Werk mag um 170 entstanden sein, viel weiter herabzugehen in der Datierung scheint mir durch das aktuelle antimarcionitische Interesse verboten zu sein. Das Buch war betitelt Κλήμεντος τῶν Πέτρου κηρυγμάτων ἐπιτομή (Hom. ep. Clement. ad. Iacob. 20). 3) Dies Werk ist dann gegen Ende des 3. Jahrh. von einem katholischen Christen bearbeitet und erweitert worden (besonders der Lehrstoff und die Verfassungsverhältnisse; auf die Einmengung der lucianischen Christologie z. B. Hom. 16. 16: τοῦ πατρὸς τὸ μὴ γεγεννῆσθαί ἐστιν, υἱοῦ δὲ τὸ γεγεννῆσθαι, γεννητὸν δὲ ἀγεννήτῳ ἢ καὶ αὐτογεννήτῳ οὐ συγκρίνεται — macht Harnack S. 534 f. aufmerksam). Diese

4. Den letzten derartigen Versuch die Kämpfe des Abendlandes im Interesse der judenchristlichen Propaganda auszunützen unternahm ein gewisser Alkibiades aus Apamea in Syrien um 220 in Rom. Es war zur Zeit, als Kallist in Rom die Bußpraxis erleichtert hatte (s. unten), daß Alkibiades wie ein marktschreierischer Ablaßprediger in Rom auftrat. Er führte mit sich ein Buch, das zur Zeit Trajans (ca. 100) dem Elkesai[1]) im Lande der Serer von Christus und dem heil. Geist selbst überreicht sein sollte. Christus war ihm als männlicher, der heil. Geist als weiblicher Engel erschienen, beide waren von ungeheuerlichen Dimensionen. Es handelte sich um ein häretisches Judenchristentum. Christus ist als Mensch wie alle übrigen entstanden und, nach der pythagoräischen Seelenwanderungslehre, bereits vor seiner Geburt mehrfach erschienen. Man müsse sich beschneiden lassen und nach dem jüdischen Gesetz leben. Dazu kamen astrologische Spekulationen. Die praktische Spitze der Lehre bestand aber in der Wiederholung der Taufe. Für das 3. Jahr Trajans stellte Elkesai Sündenvergebung durch Wiedertaufe in Aussicht. Grobe und gröbste Sünder (Hurer, Sodomiter, Blutschänder) finden Vergebung ihrer Sünden, wenn sie sich wiedertaufen lassen *ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως* und sich reinigen und heiligen und als Zeugen anrufen „den Himmel und das Wasser und die heiligen Geister (*τὰ πνεύματα τὰ ἅγια*) und die Engel des Gebets und den Ölbaum und das Salz und die Erde". Aber auch diejenigen, die von einem tollen Hunde gebissen sind, sollen in ihren Kleidern in das Wasser und sich taufen unter Anrufung Gottes und der sieben Zeugen und mit der Absage an alle groben Sünden (Hippolyt. Refut. IX, 13—16.[2]) — Auch

Schrift mag den Titel *Περίοδοι Πέτρου* getragen haben (Epiph. h. 30, 15. 16). 4) Sie ist dann, etwa in den ersten Dezennien des 4. Jahrh., von zwei katholischen Schriftstellern bearbeitet worden, den Verfassern der uns vorliegenden „Homilien" und der (nur in Rufins Übersetzung erhaltenen) Recognitionen. Beide Autoren hielten sich an die Vorlage, der Verf. der Recog. kannte aber auch die Hom.; letztere gaben die Vorlage im ganzen treuer wieder. — Für unseren Zweck kommt nur die zweite Schicht in Betracht, aber die dritte und vierte geben für das populäre religiöse Bewußtsein und die Verfassungs- und Kultusverhältnisse um die Wende des 3. u. 4. Jahrhunderts nicht unwichtige Aufschlüsse. — Zur Lehre vgl. O. Pfleiderer, Urchristentum II², 605 ff.

1) Den Namen *Ἠλχασαί* erklärt Epiphanius (h. 19, 2) als *δύναμις κεκαλυμμένη* = חֵיל כְּסֵי, Wellhausen denkt an den Namen *Ἀλέξιος* (Skizzen III, 206 Anm.). Sollte letzteres richtig sein (cf. *Ἠλξαῖος* Epiph. h. 30, 3), dann wäre *Ἀλέξιος* wohl im Sinn von „Heiland" gemeint, das würde zu der praktischen Tendenz dieser „Offenbarung" stimmen; auch das Buch wurde so genannt (Epiph. h. 30, 17).

2) Die Echtheit und das hohe Alter der von Hippolyt (IX, 15. 16. 17) mitgeteilten Fragmente (s. auch Epiph. h. 19, 3. 4) dürfen als sicher angenommen

dieser Versuch judaistischer Propaganda hat naturgemäß keine tiefere Wirkung ausgeübt.

5. Die bisherige Betrachtung hat zu einem doppelten Resultat geführt, 1) die spezifisch judenchristliche Anschauungsweise oder die prinzipielle Anerkennung des jüdischen Gesetzes und der nationalen Prärogativen Israels haben auf die dogmengeschichtliche Entwicklung keinen positiven Einfluß ausgeübt; 2) dagegen haben einzelne Anschauungen und Institutionen der Judenchristenheit in maßgebender Weise die Geschichte der Kirche bestimmt. Im prinzipiellen Sinn war die Entwicklung antijudaistisch gerichtet, praktisch war sie in umfassender Weise von Elementen, die von dem Judenchristentum vermöge seines Zusammenhangs mit dem Judentum produziert waren, beeinflußt.

Zum Schluß erhebt sich die Aufgabe in kurzen Zügen die Lehrweise der jüdischen Christenheit darzustellen. Wir vermögen die Angaben, die Hegesipp und Epiphanius über die religiösen Parteiungen des Judentums machen, leider nicht zu kontrollieren. Aber es steht fest, daß wir in dem Judentum des 1. und 2. Jahrhunderts eine große geistige Regsamkeit anzunehmen haben, daß neben den schlichten Altgläubigen, wie etwa die Psalmen zu Beginn des Lukasevangeliums sie uns kennen lehren, nicht bloß den pharisäischen Fanatismus mit seiner Verherrlichung präzisester Gesetzeserfüllung, sondern auch ein synkretistisches Judentum anzunehmen haben. Kosmogonische Spekulationen, Zauberwesen, Askese und eine wunderliche Kritik des A. T. verbanden sich hier zu Erscheinungen, die den späteren Gnostizismus antizipieren.[1]) Es ist nun

---

werden, vgl. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum 103ff. Harnack, Chronol. II, 167f. Entscheidend für die Echtheit ist, daß die Bezugnahme auf die Zeit Trajans (das 3. Jahr und eine andere Weissagung Hipp. IX, 16 fin.) in keiner Weise Alkibiades' Tendenzen förderlich sein konnte, es handelte sich im Elkesaibuch, ähnlich wie bei Hermas, nur um den Termin einer zweiten Buße, die mit einer zweiten Taufe (ἐκ δευτέρου βαπτίζεσθαι) verbunden ist. — Nach jüdischer Ansicht ist auch der tolle Hund von einem bösen Geist besessen, s. Blau, Das altjüd. Zauberwesen 1898, S. 31 Anm.

1) Vgl. das freilich sehr kritisch zu benutzende Werk von M. Friedländer, Die vorchristl. jüdische Gnosis 1898. Hier ist nun noch zu beachten, daß auch Elkesai sicher den Bestand eines häretischen gnostisierenden Judentums voraussetzt. Manches an dem Elkesaitismus erinnert frappant an den Mandäismus, es ist daher höchst wahrscheinlich, daß ersterer durch letzteren hervorgerufen ist. Zu denken gibt Hipp. Ref. IX, 13, wo Elkesai das Buch übergibt τινὶ λεγομένῳ Σοβιαΐ. Brandt, der hierauf hinweist, will das durch Textverwirrung entstanden sein lassen aus dem ursprünglichen Bericht: das Buch sei durch Sobiai dem Elkesai überliefert worden, Sobiai aber sei ein Sabier oder „Täufer“ (Mand. Rel. S. 229). Ersteres ist nicht begründbar, daß aber der Name Sobiai absichtlich gewählt ist, glaube ich auch.

ganz begreiflich, daß sich auch das Christentum auf jüdischem Boden nach diesen Gesichtspunkten bestimmte. Wir finden einmal Judenchristen, die das Christentum mit den alttestamentlichen Grundlagen, an die sie gewöhnt waren, verbanden, und begegnen dann Judenchristen, die — wie die Gegner des Paulus — einen strengen und unduldsamen Pharisäismus mit ihrem Christentum vereinigten, und uns begegnet endlich mit steigender Deutlichkeit eine Gruppe, die das Christentum in ihrem gnostisierenden Synkretismus hineinzog. Während die erste Gruppe nach allem, was wir hören, das Heidenchristentum anerkannte und mit ihm Paulus, haben die beiden anderen das Judentum — selbst mit Einschluß der Beschneidung — als prinzipiell notwendig für jeden Christen hingestellt. Dadurch war es dann bedingt, daß sie den lebhaften Antrieb zur Mission in der Heidenchristenheit empfanden. Und eben dieser Trieb führte sie dann auch zusammen, und zwar so, daß die dem Bedarf der Zeit entsprechende synkretistische Richtung die Oberhand gewann und den pharisäischen „Ebjonitismus" in sich aufsog. Schon die Irrlehrer des Kolosserbriefes und dann wieder der Pastoralbriefe sind zwar Vertreter des Gesetzes, ermangeln aber nicht gewisser spekulativer und asketischer Tendenzen. Seit Elkesai ist dann ein gnostisch-pharisäisches Judenchristentum deutlich nachweisbar.

Es wird nun freilich bezweifelt, daß die beiden Gruppen des Judenchristentums sich scharf unterscheiden lassen. Die eigentliche Differenz zwischen der besonders von Zahn begründeten Ansicht, daß die Nazaräer oder bis zu einem gewissen Grade orthodoxe Judenchristen den pharisäisch-gnostischen Ebjoniten gegenüberstehen (Gesch. d. Kan. II, 668 ff.) und der Auffassung Harnacks (DG. I³, 285), daß man gnostische Judenchristen und „eine mannigfach schattierte Gruppe von Judenchristen, die sich sowohl Nazaräer als Ebjoniten von Anfang an genannt hat" zu unterscheiden habe, besteht in der Stellung der pharisäischen Christen. Während Harnack diese mit den Nazaräern zusammenstellt, hat Zahn sie mit den gnostisierenden Judenchristen kombiniert. Ich halte letzteres für richtig, denn einerseits tritt uns diese Kombination von Anfang an wirklich entgegen (die Irrlehrer von Kolossä und in den Pastoralbriefen, Elkesai und die Clementinen, die Ebjoniten des Epiphanius,) andrerseits fehlt den orthodoxen Judenchristen die Forderung der Gemeingültigkeit des mosaischen Gesetzes. Indessen mag in dem wirklichen Leben mancher pharisäisch gesinnte Christ die Gemeinschaft mit den sog. Nazaräern den elkesaitischen Tendenzen vorgezogen haben. Die Namen „Nazaräer" und „Ebjoniten" lassen sich freilich nur im allgemeinen als unterschiedliche anwenden, da die Väter sie nicht ganz selten promiscue gebrauchen.

Wir werden also einerseits von dem Judenchristentum zu reden haben, daß die Denkweise der alten jerusalemischen Christenheit beibehielt und fortsetzte, andrerseits von häretischen oder gnostisierend pharisäischen Judenchristen.

6. Justin berichtet von Judenchristen, welche von allen die Einhaltung des Gesetzes verlangen, sowie von anderen, welche selbst das Gesetz streng befolgen, dies aber nicht allen Christen vorschreiben wollen. Er selbst will letzteren die Seligkeit nicht absprechen, weiß aber, daß nicht alle Christen so denken (Dial. 47). Noch Hieronymus kennt dieselben als eine *per totas orientis synagogas inter Iudaeos* verbreitete *haeresis*, Nazaräer genannt, *qui credunt Christum filium dei natum de virgine Maria et eum dicunt esse qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus.* Aber er urteilt von ihnen: *sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani* (Ep. 112, 13 [al. 89] vgl. Epiph. h. 29, 7—9). Über die Christologie dieser Nazaräer belehren in etwas die Fragmente des bei ihnen bräuchlichen Hebräerevangeliums. Bei der Taufe ist „der ganze Quell des heil. Geistes" über Jesus gekommen und hat zu ihm gesagt: *fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum.* Sonst wird der heil. Geist von Jesus „meine Mutter" genannt. Jesus wird in diesen Kreisen als der von der Jungfrau Maria geborene Mensch gedacht, der in der Taufe den heil. Geist zu dauernder Einwohnung empfing und dadurch zur ewigen Herrschaft befähigt wurde. Der Satz, den wir mitgeteilt haben, scheint ihn in eine gewisse Parallele mit den Propheten zu rücken; der Gedanke mag dann sein, daß der Geist in die Propheten nur zeitweilig einging, in Christus aber Ruhe machen konnte. Bei dieser Auffassung, die von der der synoptischen Evangelien kaum verschieden ist, sind diese Kreise stehen geblieben. Die Probleme der späteren Logoslehre haben sie nicht berührt.[1]) — Es hat also im Orient

1) Euseb. hat (h. e. III, 27, 3) diesen Christen, welche er von den eigentlichen „Ebjoniten" unterscheidet, nachgesagt, daß sie zwar an der Geburt aus der Jungfrau festhielten, nicht aber die Präexistenz des Logos zugestanden hätten: *οὐ μὴν ἔθ᾽ ὁμοίως καὶ οὗτοι προϋπάρχειν αὐτὸν, θεὸν λόγον ὄντα καὶ σοφίαν ὁμολογοῦντες* etc. cf. Orig. in Matth. tom. 16, 12 Lommatzsch IV, 38. Das gibt den Tatbestand wohl treffend wieder. Der Mensch Jesus war ihnen nicht präexistent und für die Logoslehre hatten sie das Geistprinzip. Zu beachten ist noch, daß der doch sicherlich judenchristenliche Aristo von Pella in s. Disput. Iason. et Papisci das „in initio" Gen. 1, 1 auf Christus bezogen hat (Otto, Corp. apol. IX, 357). Für den Logosbegriff, wie er sich bald entwickelte, hatten Judenchristen keine Anknüpfung. Orig. bezeugt, daß die Juden die Gleichsetzung des Logos mit dem Sohn Gottes nicht kennen (c. Cels. II, 31). Auch das מֵימְרָא der jüdi-

durch Jahrhunderte sich ein altertümliches Judenchristentum erhalten, dessen Bekenner im Glauben mit der katholischen Kirche im ganzen übereinstimmten, bloß ein hebräisches Evangelium brauchten, Paulus und sein Werk anerkannten, ohne freilich von seinen Briefen Gebrauch zu machen,[1]) in ihrem Leben aber ihrem nationalen Gesetz treu blieben, dies aber nicht zu einer Forderung für alle Christen erhoben. Sie sind wirklich jüdische Christen gewesen, während die beiden folgenden Gruppen eigentlich nur christliche Juden sind.

7. Die zweite Gruppe entsprach zunächst den judenchristlichen Gegnern des Paulus. Es sind christliche Pharisäer. Sie hielten fest an der Beschneidung und dem Gesetz, dieses von allen Christen verlangend (Just. Dial. 47); sie verwarfen Paulus als einen *apostata legis,* brauchten nur das Matth.-Ev. (Ir. adv. haer. I, 26, 2; III, 15, 1). Außerdem wurde hier die Gottheit Christi und seine Geburt aus der Jungfrau geleugnet (Ir. III, 21, 1; V, 1, 3). Nicht einen konservativen Zug, sondern eine Konzession an den jüdischen Messiasbegriff, dem die jungfräuliche Geburt fremd ist, hat man hierin zu erblicken. In dem bei diesen Judaisten benützten „Evangelium der Zwölf“ (Zahn, Gesch. d. Kan. II, 724 ff.) ist die Gottessohnschaft Christi auf die Taufe zurückgeführt worden. Der Geist in Gestalt einer Taube kommt auf ihn herab und geht in ihn ein, eine Stimme ruft: du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, und wiederum: ich habe dich heute gezeugt. Ein großes Licht erleuchtet den Ort (Epiph. h. 30, 13). Sie haben einerseits die übernatürliche Geburt Christi geleugnet, aber andererseits das Wort Matth. 12, 47 so gedeutet, daß Christus danach nicht Mensch gewesen sei. Dabei werden sie an den Geist, der in ihn eingezogen war, gedacht haben. Eine Leugnung der „Gottheit Christi“ kann man auch diesen Judenchristen kaum nachsagen. Sie haben freilich Christum als den „Propheten der Wahrheit“ bezeichnet und von einem Fortschritt in seinem Leben geredet, durch den er Gottes Sohn wurde, aber trotzdem war das eigentliche und spezifisch Göttliche in ihm der in ihn eingegangene Geist, dieser bedingte sein Leben und machte ihn zum Gottessohn (Epiph. h. 30, 18). Zieht man die Vision Elkesais (oben S. 207)

---

schen Theologie hat diese Beziehung nicht (vgl. Weber, System d. altsynag. paläst. Theologie., 1880, S. 178. 339).

1) Euseb. h. e. III, 27, 4 berichtet auch von diesen Judenchristen, daß sie die paulinischen Briefe verleugnen und daß sie Paulus für einen ἀποστάτης τοῦ νόμου halten. Ersteres wird richtig sein, letzteres dagegen dürfte einfach aus dem, was Irenäus über die häretischen Ebjoniten sagt, abgeschrieben sein; es kann unmöglich die Meinung von Leuten sein, die das Werk Pauli oder die heidenchristliche Kirche im Prinzip anerkannten.

mit heran, so ist auch klar, daß sie einen erhöhten göttlichen Christus annahmen, den sie irgendwie vom Geist unterschieden. Auf dem Gebiet der Gottheit Christi stimmten sie mit den orthodoxen Judenchristen überein. Die Differenz liegt an einem anderen Punkt. Je nach der Stellung zur Geburt Christi unterscheidet Origenes *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* (c. Cels. V, 61). Der Sohn des Joseph und der Maria wurde nach den einen durch die Taufe mit dem Geist Gottes ausgerüstet, nach den anderen war der Empfänger des göttlichen Geistes der von der Jungfrau geborene Mensch Jesus. Es war verständlich, daß man dabei stark betonte, Christus habe in vorbildlicher Weise das Gesetz erfüllt und seine Befolgung eingeschärft. Auf diesem Wege gelte es Christo nachstreben: *κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι* (Hippol. Ref. VII, 34). Hierzu kommt noch die grobsinnliche Vorstellung vom Millennium, die man den Propheten glaubte entnehmen zu können (Ir. I, 26, 2. Hieron. in Jes. l. 18, c. 66, 20).

8. Wie in der Wirklichkeit die 2. und 1. Gruppe sich nicht immer scharf werden haben scheiden lassen, so ist die zweite, soweit wir urteilen können, in der Regel verbunden gewesen mit einem Christentum theosophischer Spekulationen und strenger Askese, wie es bereits der Kolosserbrief voraussetzt (vgl. das alex. Judentum und die Essäer). Diese Richtung scheint eine starke Hebung erfahren zu haben z. Z. Trajans durch den Elkesaitismus. Es ist also gar nicht falsch, was Epiphanius in seiner Weise ausdrückt, die Anhänger des Ebjon [1]) hätten ihre Anerkennung des jüdischen Gesetzes mit den Phantasien des Elkesai verbunden (h. 30, 17).

Die Tendenzen dieses gnostischen Judenchristentums treten am deutlichsten in den Clementinen hervor (s. oben S. 205 f.). Die Grundzüge sind folgende: Die Welt ist aus Gott emaniert, welcher auch als *τὸ πᾶν* bezeichnet wird. Sie bewegt sich *δυϊκῶς καὶ ἐναντίως*. Auch der Teufel wie Christus entstammt einer *τροπή* in Gott (s. Homil. 2, 15 ff. 33; 17, 7. 8. 9; 20, 8). Gott hat, nach stoischer Anschauung, ein *σῶμα* und *σχῆμα* (Homil. 17, 7). Jenem Gesetz des Gegensatzes gemäß gibt es eine doppelte Reihe von Propheten, die männliche und weibliche Prophetie. Letztere hat Eva, erstere Adam zum Repräsentanten. Von der weiblichen geht das Heidentum aber auch das falsche Judentum aus. Von dieser falschen Prophetie rühren Krieg und blutiges Opferwesen (der Menstruation entsprechend), sowie die Vielgötterei her. Die weibliche Prophetie ist an sich völlig irrig, aber wie das Weib nach dem Empfang

1) Die Frage, ob es einen Sektenstifter Ebjon gegeben habe, wird heute fast durchweg verneint, ich glaube mit Recht, denn es fehlt uns jeder konkrete Zug für einen solchen Mann und die Entstehung des Irrtums ist ebenso klar, als die Herkunft des Namens Ebjoniten.

des Mannessamens trachtet, so nimmt diese Prophetie auch Elemente der wahren Prophetie in sich auf. So ergibt sich eine Mischung. „Der Männliche ist ganz Wahrheit, die Weibliche ganz Irrtum, der aber aus Männlichem und Weiblichem Gewordene lügt in dem einen und spricht die Wahrheit in dem anderen.“ Hierauf bezieht sich Christi Wort Mark. 12, 24 sowie seine Mahnung, bewährte Geldwechsler zu werden (Homil. 3, 20—27. 50, cf. die Doppelreihe Rec. 8, 52; 3, 61; 5, 9). Demgemäß wird an dem A. T. eine durchgreifende Kritik geübt, zu der Christus selbst aufgefordert habe. Zwar bleibt, nach Christi Wort, das Gesetz ewig (Hom. ep. Petri ad Jac. 2), aber das gilt nur von dem wirklichen männlichen Inhalt des A. T., dagegen ist so etwas nicht wahr, wie daß Adam ein Sünder, Abraham der Mann von drei, Jakob von vier Weibern oder Mose ein Mörder gewesen sei (H. 2, 51. 52). Die ganze Lehre von blutigen Opfern oder die Anschauung, als ob Gott irre usw., entstammt einer *ἄκριτος ὑπόληψις*, die *φωνὰς ἀδίκους οὔσας καὶ ψευδεῖς* als *ἀληθεῖς* annimmt (18, 19). — — Der falschen Prophetie steht nun die wahre gegenüber, die ebenfalls in den alttestamentlichen Schriften enthalten ist. In Adam schon wohnte *τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα*, er war die erste Erscheinung Christi oder des „wahren Propheten“. Dann folgte besonders Mose, der dasselbe wie Christus und Adam gelehrt hat. Adam, Mose und Jesus sind die drei Inkarnationen des wahren Propheten und die drei Gesetzgeber der Menschheit, die ihr das „ewige Gesetz“ gebracht haben (H. 3, 20; 8, 5. 6. 10). „Der wahre Prophet“ „wechselt von Anfang der Welt an mit den Namen zugleich die Gestalt und läuft durch die Welt, bis daß er seine Zeiten erreicht haben und wegen seiner Mühe durch Gottes Erbarmen gesalbt, für immer Ruhe haben wird“ (Hom. 3, 20, cf. Recogn. 2, 22). Dieser rechte Prophet hat nun die Wahrheit gelehrt: Es ist e i n Gott, der die Welt erschaffen hat, das Gesetz gab und der gerechte Richter ist. Dadurch ist ausgeschlossen, daß Christus Gott ist (*οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν*). Obgleich *υἱὸς θεοῦ* ist er nicht *θεός*, indem dieser ein *ἀγέννητον*, jener ein *γεννητόν* ist (H. 16, 15. 16). Der Mensch ist wahlfrei: *ἃ δεῖ φρονεῖν καὶ ποιεῖν ἐνετείλατο· ἕλεσθε οὖν ὃ ἐπὶ τῇ ὑμετέρᾳ κεῖται ἐξουσίᾳ* (Hom. 11, 11; 10, 4ff. cf. Recogn. 2, 36 fin. 3, 22. 23 cf. 8, 48). Es gilt nun die Gebote Gottes erfüllen. Die Beschneidung erwähnen die Hom. nicht (s. aber Diamart. Jac. 1), die Rec. (5, 34) sehen ausdrücklich von ihr ab. Dazu kommen häufige Waschungen (H. 9, 23; 10, 26. R. 4, 3; 5, 36), vegetarische Nahrung (Hom. 12, 6; 15, 7; 8, 15; 14, 1), die Ehe war geboten (H. 3, 68. Ep. ad. Jac. 7). — So steht der freie Mensch vor „zwei Wegen“, für die er sich frei entscheiden kann. Den beiden Wegen entsprechen zwei Reiche. Dem

Bösen ist diese Welt, dem Guten die zukünftige zugewiesen. Der Mensch ist aber, da er aus dem weiblichen Leibe und dem männlichen Geist besteht, fähig eine der beiden Welten zu erwählen. Gott nun regiert die beiden Reiche durch zwei Könige, Christus und den Teufel, jener ist gleichsam seine rechte, dieser seine linke Hand. Aber beide sind aus Gott hervorgegangen, nur ist das Böse am Teufel nicht aus Gott. Der Teufel fürchtet Gott, daher tut er nichts Böses, sondern waltet nur eines Strafamtes. Er freut sich darauf, in die Finsternis des Hades zu kommen: *φίλον γὰρ πυρὶ τὸ σκότος*. Dort kann er, da er sich der Ordnung Gottes gefügt hat, *εἰς ἀγαθοῦ προαίρεσιν* verwandelt werden. Dann wird die Geschichte von Arons Stab, der Schlange und dann wieder Stab wurde, ihre Erfüllung finden: *τοῦτο εἰς τὴν τοῦ πονηροῦ ὕστερον γενησομένην τῆς τροπῆς μετασύγκρισιν μυστηριωδῶς ἡ γραφὴ ἐσομένην προεδήλωσε*. Indessen wird gesagt, daß dies bloße Vermutungen und *ἄγραφα* seien (H. 20, 3. 8. 9).

9. Die geschichtliche Erscheinung, die wir kennen gelernt haben, hat für die Entstehung des Dogmas direkt so gut wie nichts beigetragen. Trotzdem ist sie von hohem Interesse für das Verständnis des älteren Christentums. Einmal zeigt sie nämlich, wie mächtig der religiöse Synkretismus auf orientalischem Boden gewesen ist, so daß er auch das pharisäische Judenchristentum in seinen Strudel hat hineinziehen können. Indem aber dies Judenchristentum die synkretistischen Ideen seiner Propaganda dienstbar macht, wird die Werbekraft letzterer in der damaligen Welt überhaupt offenbar. Vor allem aber ist zu beachten, wie trotz aller Geschmeidigkeit dem Synkretismus gegenüber und der echt jüdischen Lust zur Propaganda, dies Judenchristentum keine größere propagandistische Kraft besessen hat. Das ist verständlich, denn alle Wege, die es einschlug, führten auf Umwegen doch schließlich zu Mose. In der Gleichung Adam = Mose = Christus sprach sich scheinbar der umfassendste Universalismus aus, aber in Wirklichkeit diente die Gleichung nur zur Rechtfertigung des mosaischen Gesetzes, Mose stand in der Mitte. Die Kritik am A. T. schaffte manche Hindernisse für Heidenchristen fort, aber doch nur, um den Rest des Gesetzes um so fester zu stabilieren. Darin vor allem aber ist es begründet, daß diesem beutelustigen Judenchristentum der Erfolg versagt geblieben ist.

Dieses Judenchristentum hat überhaupt eine größere historische Wirkung nur auf die Entstehung des Mohammedanismus ausgeübt (vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten H. III 197 ff.). Aus dem Bund der beiden großen monotheistischen Religionen der Semiten, geschlossen im Zeichen des religiösen Synkretismus, ist die dritte erwachsen. Hierin besteht die geschichtliche Bedeutung des häretischen Judenchristentums.

§ 10. Die heidenchristliche Gnosis.

Quellen: Von der reichen gnost. Lit. sind vollständig erhalten nur der Brief des Ptolemäus an die Flora bei Epiph. h. 33, 3ff. vgl. Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1902, die Pistis-Sophia (kopt.) ed. Schwartze-Petermann 1853, C. Schmidt 1905 (zusammen mit den Jeûbüchern), aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. vgl. Harnack Texte u. Unters. VII, 2, die beiden anderen gnost. Werke in koptischer Sprache edierte Schmidt schon Texte u. Unters. VIII, 1. 2. Sonst nur Fragmente s. Bonwetsch bei Thomasius DG. I, 153f., Grabe, Spicilegium II; Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristent. 1884, s. auch Stieren, Irenäus I, 909ff. (Ptol. Valent. Herakleon, des letzteren Frgg. sammelte Brooke in Texts and Studies I, 4). Vgl. A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I (1893), 141ff. Hierher gehören auch verschiedene der apokryphen Apostelgeschichten, bes. die Acta Ioannis und die Acta Thomae (Acta. apostol. apocr. ed. Lipsius-Bonnet II, 1. 2). Vgl. Zahn, Gesch. des Kanons II, 856ff. Harnack, Chronol. I, 545ff. E. Hennecke, Handb. zu den neutest. Apokryphen 1904, S. 492ff., 562ff. — Die ältesten Gegenschriften sind verloren, so Agrippa Castor (Eus. h. e. IV, 7, 5ff.), Justins Syntagma wider alle Häresien (cf. Apol. I, 26) und desselben Schrift gegen Marcion (Iren. adv. haer. IV, 6, 2) etc. Erhalten in lat. Übersetzung (viel griech. Frg. bei Epiph. Eus. etc.) ist Irenäus *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* ll. 5 (edd. Massuet; Stieren; Harvey), geschrieben um 180. Tertullian de praescriptione haereticorum, adv. Valentinianos, de carne Christi, de resurrectione carnis, de anima. Von Hippolyt besitzen wir *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* libri 10 ca. 230 (Refutatio oder Philosophumena, ed. Duncker-Schneidewin, vgl. Stähelin in Texte u. Unters. VI, 3), verloren ist sein früheres Syntagma wider alle Häresien, Photius Bibl. Cod. 121, geschr. nach 200 (zu rekonstruieren aus Ps.-Tertull. adv. omn. haeres., Philastrius und Epiphan.). Im übrigen Philastrius, de haeresibus ca. 380. Epiphan. Panarion geschr. 374—376 (beides bei Öhler, Corp. haeresiologic.). Adamantius, de recta in deum fide, ed. van de Sande-Bakhuyzen 1901, Rufins lat. Übers. bei Caspari, Kirchenhist. Anekdota 1883 vgl. Zahn Ztschr. f. KG. IX, 193ff. ca. 310. Sonst die WW. des Clemens Alex., Origenes, Euseb. h. e., Plotin. Ennead. II, 9 (ed. Müller I, 133ff.), Porphyr. Vita Plotin. 16. — Zur Quellenkritik: Volkmar, Quellen der Ketzergesch. 1855. Lipsius, Zur Quellenkrit. d. Epiph. 1865. Lipsius, Die Quellen der ältest. Ketzergesch. 1875. Harnack: Zur Quellenkrit. der Gesch. d. Gnostiz. 1873. Harnack in Ztschr. f. hist. Th. 1874, 143ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 1884. J. Kunze, de historiae gnosticismi fontibus, 1894. — Darstellungen: Neander, Entwickl. der vornehmst. gnost. Systeme, 1818. Baur, Die christl. Gnosis, 1835. Lipsius, Der Gnostic., sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang, 1860. W. Möller, Kosmologie d. griech. Kirche, 1860. G. Heinrici, Die valent. Gnosis und die Schrift, 1871. G. Krüger, PRE. VI³, 728ff. G. Koffmane, Die Gnosis nach Tendenz u. Organis., 1881. Hilgenfeld, a. a. O. Thomasius, DG. I², 62ff. Harnack, DG. I³, 211ff. Renan, Origines du christianisme VI, 140ff.; VII, 112ff. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in s. Einfluß auf d. Christent., 1894, S. 74ff. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostic. (Texte u. Unters. XV, 4), 1897. G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien, 1896. C. Schmidt, Plotins Stellung z. Gnostizismus etc. (Texte u. Unters. XX, 4),

1900. Lichtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, 1901. Mead, Die Fragmente eines verschollenen Glaubens, deutsch, 1902. O. Pfleiderer, Urchristentum II² (1892), 81 ff.

Das sich herausbildende altkatholische Christentum, das wir an der Hand der Schriften der apostolischen Väter kennen gelernt haben, hat im Lauf des 2. Jahrhunderts einen unendlich schwierigen Kampf durchzufechten gehabt, in dem es zugleich zur klareren Herausarbeitung seiner Prinzipien gelangt ist. Von diesem Gesichtspunkt aus hat die DG. sich mit der Frage nach dem Wesen des Gnostizismus zu befassen.

1. Die Anschauungen über das Wesen des Gnostizismus sind schon bei den Zeitgenossen weit auseinandergegangen. Während Hegesipp die Wurzeln der Gnosis in jüdischen Häresien erblickte, hat Hippolyt sie in der griechischen Philosophie, den Mysterien und der Astrologie erkennen zu können geglaubt (Refut. I prooem.). Auch Plotin läßt die Gnostiker einiges von Plato entlehnen, anders „abseits von der Wahrheit“ finden (Enn. II, 9, 6). Ebenso urteilte Tertullian, wenn er die Probleme der Gnosis aus der heidnischen Religiosität herleitete: *unde malum et qua in re? unde homo et quomodo, et quod maxime Valentinus proposuit: unde deus? (de praescr. 7).* Es entspricht dieser Anschauung, daß die alten Häreseologen die gnostischen Gedanken wesentlich unter dem Gesichtspunkt von „Lehrsystemen“ auffaßten. Wie sich ihnen selbst das Christentum darstellte als die Lehre von Gott und seinen Taten, so befolgten sie bei der Darstellung der Häresie die Tendenz sie als eine dem objektiven christlichen Glauben entgegengesetzte Lehre zu schildern.[1]) Freilich zeigten sie durch manche Notiz, daß auch praktische religiöse Tendenzen und Institutionen, die sie als Zauberei beurteilten, in dem Gnostizismus wirksam waren. Das Bekanntwerden größerer gnostischer Originalschriften, die Erkenntnis des gnostischen Charakters einer Anzahl von apokryphen Apostelgeschichten (s. die Literatur) und die Anwendung einer strengeren religionsgeschichtlichen Methode haben neuerdings dazu angeleitet, die praktisch religiösen Motive in der gnostischen Lehre stark zu betonen.[2]) So richtig dies ist, so sehr ist aber auf der anderen Seite daran festzuhalten, daß die „Systeme“, die uns die Kirchenväter mitteilen, trotz mancher Irrtümer im einzelnen,[3])

1) Es ist in der Hinsicht lehrreich, wie Origenes (zu Tit. 3, 10 f.) die Häresien einteilt nach dem Bekenntnisschema Vater, Sohn und Geist.

2) Dies hat Koffmane zuerst hervorgehoben.

3) Die Markosianer haben sich darüber beschwert, daß Irenäus ihre Bräuche falsch wiedergegeben habe (Hippol. Refut. VI, 42 p. 300); C. Schmidt zeigt, daß ihm auch in der Wiedergabe der Lehre der Barbelognostiker Irrtümer und Ungenauigkeiten, aber keine absichtlichen Entstellungen, begegnet sind (ein voriren. gnost. Originalwerk in Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1896, 842 ff.).

integrierende Bestandteile der gnostischen Anschauung gewesen sind. Es entspricht nicht dem Tatbestand, wenn man den ganzen Gnostizismus meint aus dem Bedürfnis nach paßartigen Formeln für die Seele bei ihrer Reise zum Himmel durch die Gebiete der verschiedenen Archonten erklären zu können (Anz). Sieht man die gnostischen Originalwerke auf ihre maßgebenden Gedankengruppen an, so ergeben sich folgende Gesichtspunkte 1) theogonische und kosmogonische Spekulationen, wie die Kirchenväter sie so ausgiebig mitteilen; 2) das aus jenen Betrachtungen erhellende Verständnis der Lage des Menschen; 3) eine Kritik der jüdischen Religion; 4) die Erlösung durch Christus; 5) die Verwirklichung der Erlösung an den einzelnen Seelen durch Erkenntnis, Moral, Mysterien und Formeln für den sicheren Aufstieg in das Jenseits; 6) die Behauptung, daß die gnostischen Lehren auf „Offenbarung“ zurückgehen;[1]) nicht ein philosophisches rationales Erkennen soll die „Gnosis“ darstellen, sondern die pneumatische intuitive Erkenntnis religiöser Offenbarung. 7) Hiermit ist der letzte Gesichtspunkt gegeben: die Gnostiker wollten die wahre pneumatische Kirche bilden, in der die ganze Offenbarung zur Geltung kommt.

Das sind die Punkte, um die es sich bei den Gnostikern gehandelt hat, und die daher für die Erkenntnis des Gnostizismus maßgebend sind. Nicht philosophische Systeme wollten die Gnostiker begründen und nicht theologische Schulen einrichten. Sie wollten das Christentum auf die Höhe einer offenbarten religiösen Weltanschauung führen und dadurch ein bewußtes frommes Leben und eine absolute Sicherheit des Heilsbesitzes gewähren und die wirklich „geistigen“ Christen in Konventikeln sammeln. Auf die freie innere Überzeugung kam es ihnen an, die religiöse „Erkenntnis“ im Gegensatz zum bloßen „Glauben“ und auf die völlige Sicherstellung des Menschen durch diese Überzeugung, auf das Bewußtsein einer umfassenden „Erlösung“. Die Betonung der freien eigenen Erkenntnis bedingte nun aber zweierlei, einmal den Widerspruch wider die jüdische Gesetzgebung sowie den Nachweis ihres niederen Ursprungs. Das ist ein Zug, der allen gnostischen Systemen eigentümlich ist. Nicht nur bei Marcion, sondern überhaupt wird er sich auch gegen das kirchliche Prinzip dogmatischer und ethischer „Gebote“ richten. Die Gnosis hat überhaupt gegen das Gesetztum reagieren wollen. Zum anderen aber lag in jener Betonung der persönlichen Überzeugung auch der Anspruch, daran festhalten zu dürfen, wovon man schon als Nichtchrist überzeugt gewesen war, nämlich an jenen synkretistischen

1) Hierauf macht zutreffend Lichtenhan aufmerksam, im einzelnen allerdings zu weitgehend.

mythologischen Ideen, die keinem gnostischen System fehlen. Sie gingen über den Buchstaben der christlichen Überlieferung hinaus, aber indem man sie als „Gnosis“ besaß, hielt man sich für berechtigt auch ihnen Offenbarungscharakter beizulegen. Endlich aber erforderte die Tendenz auf die Sicherheit des Heils, daß man Mittel schuf, die so handfeste Garantien der Heilsgewißheit darstellten, wie man an dem heidnischen Mysterienwesen sie besessen hatte. So entstand das gnostische Mysterien- und Zauberwesen. Der christliche Erlösungsgedanke blieb so der Mittelpunkt der gnostischen Religion. Es wurde ihm aber als Voraussetzung das ganze System synkretistischer Gedanken vorangestellt. Dadurch wurde aber nicht nur der Zustand des zu erlösenden Menschen ganz anders bestimmt als im Urchristentum, sondern auch die Anschauung von Christus und seinem Erlösungswerk wurde von hier aus durchgreifend umgebildet. Dazu kam, daß auch die praktische Abzweckung der Religion auf Erkenntnis und Mysterien modifizierend auf die Gedanken vom Erlöser und der Erlösung einwirkte. So entstand eine religiöse Denkweise, die mit dem Christentum zwar den Gedanken der Erlösung gemein hatte, diesen aber in ganz anderer Weise als die Kirche bestimmte.

2. Die Probleme des Gnostizismus waren also diese: 1) woraus kann der gegenwärtige Zustand des Menschen und der Welt verstanden werden, 2) wer ist der Erlöser und worin besteht die Erlösung, 3) wie wird der Mensch von dieser gegenwärtigen Welt erlöst und in die jenseitige Welt versetzt, 4) wie kann diese neue Erkenntnis als christliche Offenbarungswahrheit erwiesen werden. Die Beantwortung dieser Fragen sollte den Geist des Christentums als der absoluten Religion aus falschen Fesseln und Hüllen befreien und durch diese Religion dem Menschengeist alle Probleme des Daseins lösen und ihm die Gewißheit der Erlösung verleihen. Die Religion wird dadurch einerseits zur Weltanschauung umgeprägt, andrerseits in heilige Magie verwandelt. Die gnostischen Lehrer haben je nach ihrer Bildung und je nach den Gläubigen, die sie fanden, die eine oder die andere Seite mehr betonen können, sie haben sich wie Philosophen oder wie heilige Hypnotiseure gebärden können, aber immer dienten sie beiden der bezeichneten Tendenzen.

Es ist begreiflich, wie die Probleme der Gnosis und die Mittel zu ihrer Lösung in weiten Kreisen populär werden konnten, lösten sie doch in ihrer Weise die innersten Probleme und Nöte der heidnischen Welt. Die Fragen, die die Popularphilosophie entfacht hatte und für die man im religiösen Synkretismus Antwort suchte, die Angst um die Errettung der Seele aus Not und Tod fanden hier ihre Erledigung.[1]) Und das

1) Die Hauptmythen, die die Gnostiker aufgenommen haben, sind folgende 1) die babylonische Kosmologie (vgl. Berosus und Damascius), 2) den Istarmythus

geschah in Formen, die dem Bewußtsein der Zeit mit seinem massiven Offenbarungsglauben, mit seiner Sehnsucht nach positiver Wahrheit, mit seinem Streben nach Sicherheit der Erlösung durchaus entsprachen. Hier trat eine Religion auf, die den Synkretismus der zeitgenössischen Frömmigkeit auf das höchste steigerte und ihn doch mit sicherer Hand auf die Erlösung und die Heilsgewißheit konzentrierte, eine Religion, die alles in sich faßte und es doch in jedem Zuge als praktisch wertvoll erkennen ließ. Wenn das Christentum nur die Fragen der natürlichen Menschheit beantworten sollte und nicht vielmehr sie neue Fragen zu lehren hätte, so wäre der Gnostizismus die beste Darstellung des Christentums im 2. Jahrhundert gewesen.

Man kann sich an einigen Beispielen anschaulich machen, wie die Gnostiker es verstanden haben das religiöse Interesse für ihre Probleme wachzurufen. Auf die Wut, Grausamkeit und Roheit der Menschen wies etwa Valentin hin und folgerte daraus, daß solche Menschen unmöglich ihre Substanz (*ὑπόστασις*) von dem guten Gott erhalten haben können. Neben ihm habe von Anfang an die Materie (*ὕλη*) bestanden, und aus dieser stamme das Böse.[1]) In dem geistreichen Brief an die Flora schließt der Valentinianer Ptolemäus aus der Eigenart des jüdischen Gesetzes, die er durch Aussprüche Jesu beleuchtet, daß das Gesetz weder von dem guten Gott noch dem Teufel herrühren könne, sondern von dem mittleren gerechten Gott oder dem Demiurgen.[2]) So wurde das Interesse für die Fragen der Gnosis erweckt. Hymnen, wie etwa die der in der Materie gefangnen und nach dem Licht der oberen Welt sich sehnenden Pistis-Sophia (s. das gleichnamige Buch), wußten das Elend der Gefangenschaft des „edlen Glieds der Geisterwelt" tief in die Herzen hineinzubringen, und die Jubellieder der Erlösten oder die umständlichen feierlichen Angaben wunderbarer Mysterien, die den Menschen ganz rein machen und ihm die Tore der jenseitigen Welten eröffnen, erschlossen den Ausblick auf ein sicheres Heil. Was alle suchten, wurde hier geboten in Formen, die allen sympathisch waren. Es waren ähnliche geistige Motive, mit denen etwas später der Mithrazismus und dann die neuplatonische Philosophie so gewaltig in das religiöse Leben des römischen

---

(Istar ist zur Unterwelt herabgekommen, durch Beschwörung und Besprengung mit Lebenswasser wird sie befreit); dazu kommen 3) Elemente des persischen Dualismus und der Dämonologie, 4) jüdische Spekulationen, 5) ägyptische Ideen über die Schicksale der Seele nach dem Tode, sie sind in der koptischen gnostischen Literatur stark wirksam.

1) Im Dialogus des Adamantius IV, 2.

2) Erhalten bei Epiphan. h. 31, 3—7, neuherausgegeben und erklärt von Harnack in Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1902, S. 507 ff.

Reiches eingriffen. Es ist wohlverständlich, daß in der Schule Plotins auch Gnostiker saßen und daß der Meister auch ihre Probleme diskutieren ließ.[1]). Die Erfolge der einen Erscheinung erklären die der anderen, und die Wurzeln beider sind einander nahe verwandt.

3. Auch der Gnostizismus hat seine Ursprünge in dem religiösen Synkretismus, der sich auf dem Boden des alten babylonischen Reiches herausgebildet hatte. In ihn war der altpersische Dualismus mit den babylonischen Theogonien und Kosmogonien und dem Zauberwesen der Babylonier verschmolzen worden. Von den Ursprüngen dieses orientalischen Synkretismus haben wir zurzeit noch kein deutliches Bild, und auch das „System", das er herausgebildet hat, entzieht sich im einzelnen unserer Kenntnis. Aber es ist für die Erkenntnis des Ursprunges des Gnostizismus von höchster Bedeutung, daß wir eine Religion kennen, die auf dem Boden des alten babylonischen Reiches erwachsen ist, und deren Wesen man nicht besser charakterisieren kann denn als vorchristlichen Gnostizismus. Es ist die m a n d ä i s c h e R e l i g i o n. Hier liegt eine Religionsmengung vor, die in der Weise der Gnostiker ein kosmogonisches System aus babylonischen und persischen Elementen hergestellt und mit mancherlei Sakramenten (besonders Taufen) verbunden hat, und die im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung auch jüdische und christliche Elemente in sich aufgenommen hat. In ihrer ganzen Anlage bietet diese Anschauungsweise so viel frappante Ähnlichkeiten mit dem Gnostizismus, daß man auch die Übereinstimmung des Namens (Manda heißt Erkenntnis) kaum als zufällig wird ansprechen dürfen.[2]) — Bei dieser Sachlage scheint es sicher zu sein, daß wir die Ursprünge der Gnosis im Orient zu suchen haben. Es mag ein nach Syrien vorgeschobener Kreis mit einer babylonisch-persischen Mischreligion den Ausgangspunkt der Bewegung gebildet haben. So weit man nach den alten Berichten urteilen kann, hat die Bewegung dann auch im Judentum, besonders aber in Samaria, Wurzel geschlagen. Dadurch kamen jüdische Stoffe und Ideen in sie herein. Dieser derart erweiterte Synkretismus zog dann noch das Christentum in seinen Bereich. So hat Hegesipp die Sache dargestellt. Die Wurzel aller Häresie erblickt er in „sieben Häresien" des Judentums (zu denen er auch die Samariter rechnet), von diesen leitet er dann eine Anzahl jüdisch-samaritischer Häresien ab, und die Nachfolger letzterer sieht er in den großen gnostischen Parteien seiner Zeit (Euseb.

---

1) S. Plotin. En. II, 9, 10; Porphyr. Vita Plotin. 16 u. vgl. C. S c h m i d t s Abhandlung a. a. O.

2) Vgl. das bahnbrechende Buch von W. B r a n d t, Die mandäische Religion 1889. מאנדא = מדעא ist *γνῶσις*, davon מאנדיא *γνωστικός*.

h. e. IV, 22, 5—7).[1]) Aber auch Justin hat die Häresie bei den Samaritern ihren Anfang nehmen lassen: Simon und Menander gaben sich selbst für Gott aus und bewährten ihren Anspruch durch Magie, während die späteren Gnostiker den Schöpfer lästern und Jesus nur dem Namen nach bekennen.[2])

4. An der Geschichtlichkeit dieser Überlieferungen zu zweifeln liegt kein Grund vor,[3]) so wenig wir die Einzelheiten bei Hegesipp zu identifizieren vermögen. Dann wird aber auch die einhellige Ansicht des Altertums, daß die gnostische Bewegung mit Simon Magus ihren eigentlichen Anfang genommen hat, nicht zu bezweifeln sein, wie andrerseits ein Zusammenhang dieser Bewegung mit älteren samaritanischen und jüdischen Häresien anzunehmen ist. — Die Gestalt des Simon Magus steht in verhältnismäßig hellem geschichtlichen Licht. Es ist nicht unmöglich, daß er schon zu Johannes dem Täufer Beziehungen gehabt hat, wie die Clementinen erzählen (Hom. 2, 23). Er trieb in seiner Heimat Samaria Magie und gab sich für „die große Kraft" Gottes aus, dann wurde er von Philippus getauft. Die Wunder im Christentum zogen ihn an, für die Geistgabe bietet er Petrus Geld, er wird schroff zurückgewiesen (Act. 8, 9—24). Er hat später sein magisches Treiben wieder aufgenommen und seine Theorie von der großen Kraft weiter ausgebildet. Er wirkte zusammen mit Dositheos. Nicht ein Apostel Christi wollte er sein, sondern Christus selbst oder der *ἑστώς* nach samaritanischem Sprachgebrauch. In ihm ist Gott erschienen.[4]) Er ist „die höchste Kraft" und „der Vater über alles". Bei den Juden ist er

1) Die sieben jüdischen Häresien sind nach Hegesipp: *Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβώθεοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι.* Von ihnen rühren her (*ἀφ' ὧν*): *Σίμων ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος ὅθεν Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος ὅθεν Δοσιθεανοί, καὶ Γορθαῖος ὅθεν Γοραθηνοί, καὶ Μασβώθεος ὅθεν Μασβώθεοι.* Er fährt dann fort: *ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιωνισταὶ καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ Σατορνιλιανοὶ . . ., ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι.* Die zweite Schicht kann nicht als christlich verstanden werden. Geht man von Simon oder Dositheos aus, so wird es sich um Häresien handeln, die den Christusgedanken so aufnahmen, daß die Urheber sich selbst für Inkarnationen der Gottheit ansahen.

2) Justin Ap. I, 26. 56. Dial. 35. Auch Justin kennt sieben jüdische Häresien: Sadducäer, Genisten, Meristen, Galiläer, Hellenianer, Pharisäer und Baptisten (Dial. 80), sie sind nur zum Teil mit denen des Hegesipp identisch, vgl. die vier Häresien bei Josephus b. j. II, 8, 2: Galiläer, Pharisäer, Sadducäer, Essener.

3) Lehrreich für diese Entstehungsgeschichte des Gnostizismus ist der Elkesaitismus: eine jüdisch-gnostische mit mandäischen Elementen durchsetzte Anschauung ist mit christlichen Gedanken verbrämt worden, vgl. S. 207.

4) Justin Ap. I, 26. Iren. I, 23, 1—4 sowie die anderen Berichte bei Hippolyt, Tertullian (de anima 34), vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 163 ff.

als Sohn erschienen und hat scheinbar gelitten, zu den Samaritern ist er als Vater, zu den übrigen Völkern als heil. Geist gekommen. Unter vielen Götternamen wird er angerufen. Aber er kam als Erlöser. In einem Bordell zu Tyrus hatte er eine gewisse Helena gefunden. Sie erklärte er für seine ursprüngliche Ennoia, die erste Konzeption seines Geistes, die Allmutter. Durch diese Uridee gedachte er Engel und Erzengel zu machen. Sie springt aus ihm hervor und erzeugt die Engel und Gewalten; diese schaffen die Welt, aber sie halten die Ennoia fest und schließen sie in menschliche Körper ein, sodaß sie durch die Jahrhunderte aus einem weiblichen Leib in den anderen wandern muß, durch die griechische Helena bis zur Dirne von Tyrus. Sie ist das verlorene Schaf des Evangeliums. Um sie zu befreien und den Menschen Rettung zu bringen,[1]) ist der höchste Gott in Simon erschienen. Die Engel hatten die Welt schlecht regiert, von ihnen waren die alttestamentlichen Propheten inspiriert. Aber die alttestamentlichen Gebote sind nur zur Unterjochung der Menschen von den Engeln erfunden. Wer an Simon glaubt, ist frei, seine Gnade rettet die Menschen, nicht die Werke.[2]) Der innere Zusammenhang dieser Lehren mit der Magie, den Exorzismen und Zauberformeln, die weiter den Simonianern nachgesagt werden, wird aus den Quellen nicht deutlich. Aber es kann kaum fraglich sein, daß sie zur Erlösung in Beziehung gestanden haben. — Seine Lehre hat Simon auszubreiten sich angelegen sein lassen, er ist auch nach Rom gekommen und ist dort gestorben.

Dies älteste gnostische Lehrsystem geht also in die apostolische Zeit zurück. In roher Form stellt es wirklich den Grundriß der gnostischen Lehre dar. Wir finden hier 1) den Synkretismus, 2) die Anfänge der Äonenspekulation, 3) die Eingliederung der Erlösungsidee in diesen Rahmen, 4) die antijüdische, paulinische Tendenz, 5) ein ausgebreitetes Zauberwesen. Kein Zug in der ganzen Lehre ist historisch unverständlich,[3]) der Versuch, Simon Jesus zu substituieren, verrät höchstes Altertum,[4]) die spätere Darstellung sieht in ihm wesentlich nur einen

1) Die Ennoia seufzt im Kerker der Sinnlichkeit, die Menschen unter dem Druck des Gesetzes; es ist aber zu vermuten, daß die Ennoia auch irgendwie in den Menschen überhaupt gefangen ist, und daß somit ihre Befreiung zugleich die Befreiung des Geistes der Menschheit bedeuten wird.

2) Iren. I, 23, 3: *ut liberos agere quae velint, secundum enim ipsius gratiam salvari, sed non secundum operas iustas.*

3) Auch nicht die triadische Formel, die Simon wie Elkesai voraussetzt, oder die antijudaistische Tendenz. Spuren eines Zusammenhangs mit Johannes dem Täufer sind in dem „System" nicht wahrzunehmen.

4) Der Doketismus Simons (*et passum autem in Iudaea putatum, cum non esset passus*) ist aus der Situation erklärlich.

Pseudoapostel. Der Anschluß an Paulus, den er vollzogen hat, macht es erklärlich, daß er bei den judenchristlichen Radikalen zum Doppelgänger des Paulus werden konnte. Der Gnostizismus des Simon ist eine unendlich paradoxe Erscheinung. Wüster Aberglaube und die paulinische Erlösung durch den Glauben, eine schroffe Geringschätzung des Judengottes und die Anerkennung aller Götter, spekulative Tendenzen und ein Goëtentum schlimmster Sorte — Simon und Helena als göttliche Inkarnationen — fließen in dieser synkretistischen Religion zusammen. Trotz mancher christlichen Anregungen ist nichts Christliches in ihr erhalten. Man versteht den tiefen Abscheu der Kirche gegen diese Religion und daß sie in ihr das dämonische Urbild aller Häresie erblicken konnte.

Wenn von Menander, dem Schüler Simons, berichtet wird, daß auch er sich für den Erlöser erklärt habe, so wird das bedeuten, daß nach Simons Tode in ihm die Gottheit sich inkarniert haben sollte. Im einzelnen mag sich seine Lehre von der Simons unterschieden haben,[1]) im ganzen hielt er die gleiche Richtung ein. Die Bedeutung der Magie tritt in dem Bericht über ihn deutlich hervor: „auch gebe er durch die von ihm gelehrte Magie dazu die Erkenntnis, damit sie die Engel, die die Welt geschaffen haben, überwinde" [2]) (Iren. I, 23, 5). Die Auferstehung sollte durch seine Taufe mitgeteilt und die Getauften vom Tode befreit sein (ib.).[3])

5. Das Wirken Simons und Menanders wird in die Zeit von ca. 40—90 fallen. Ein Blick in die neutestamentliche Literatur zeigt, daß auch in der Kirche die religiöse Unruhe der Zeit häretische Bewegungen hervorrief. Die paulinischen Briefe lehren uns ein judaistisches Christentum kennen, das sich auch den Charakter der „Philosophie" gab und

---

1) Iren. IV, 23, 5 heißt es: *qui primum quidem virtutem incognitam ait omnibus, se autem eum esse qui missus sit ab invisibilibus salvatorem pro salute hominum.* Nach Euseb. h. e. III, 26, 1 bedeuten letztere Worte, daß er der Soter sei, *ἄνωθέν ποθεν ἐξ ἀοράτων αἰώνων ἀπεσταλμένος,* die Äonen haben ihn also nicht gesandt, sondern er kam aus ihrer Sphäre. Der Soter scheint nicht identisch zu sein mit der Urkraft wie bei Simon.

2) Nach dem Referat bei Eus. h. e. III, 26, 2 wird *vincant* zu lesen sein, die Gläubigen überwinden die *κοσμοποιοὶ ἄγγελοι.* Das kann heißen, daß sie ihren Geboten und Ordnungen vermöge ihrer „Freiheit" (vgl. 2. Ptr. 2, 19) widerstehen, es kann aber auch auf die Überwindung dieser Geister bei dem Aufstieg in die obere Welt sich beziehen; an beides wird wohl zu denken sein.

3) Der Text bei Iren. sagt: *quod est in eum baptisma*, Eus. l. c.: *μεταδιδομένου πρὸς αὐτοῦ βαπτίσματος* d. h. die von ihm mitgeteilte Taufe, der Übersetzer des Iren. verwechselte *πρὸς αὐτοῦ* mit *πρὸς αὐτόν.* Zur Sache ist zu vergleichen die Lehre des Hymenäus und Philetus: *ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι* (2. Tim. 2, 18).

auf strenge Askese Wert legte (Kol. 2, 8. 18f.). In den Pastoralbriefen wird ebenfalls ein judaistisches Christentum bekämpft, das über Genealogien und „Mythen" endlose Betrachtungen und Disputationen anstellt (1. Tim. 1, 3—7; 6, 4. 2. Tim. 2, 14. 16; 3, 7—9. Tit. 1, 10. 14) und asketische Tendenzen verficht (1. Tim. 4, 3). Die Überzeugung, daß die Auferstehung schon gewesen sei (2. Tim. 2, 18), wird nicht hierher gehören. Da nur zwei Personen als Vertreter dieser Ansicht angeführt werden, kann sie nicht allgemeine Lehre der Judaisten gewesen sein. Dieser Judaismus ist also durch „heilsgeschichtliche" Spekulationen, philosophische Räsonnements über das Gesetz und asketische Tendenzen charakterisiert. Er ist auf dem Wege zu einem Christentum, wie wir es bei Elkesai und in den Clementinen kennen gelernt haben.

Von dieser judaistischen Irrlehre unterscheidet sich eine spezifisch heidenchristliche Form der Häresie, wie wir sie in dem Judas- und 2. Petrusbrief und in der Apokalypse kennen lernen. Es sind Pneumatiker, die sich als Propheten oder Prophetinnen aufspielen, große Worte brauchen, die „Freiheit" verherrlichen und auf Grund derselben alle Lust freigeben, auch die Hurerei und die Beteiligung an Götzenopfermahlen[1]) (Apok. 2, 6. 14f. 20. Jud. 2. 4. 10—16. 19. 2. Ptr. 2, 15. 18f.). Aber ihr Gegensatz zum kirchlichen Christentum hat auch lehrhaften Charakter gehabt. Sie verleugnen den Herrn Christus, sodaß es not tut, sich ihnen gegenüber an den „überlieferten Glauben" zu erinnern (Jud. 3. 4), den sie wieder verlassen haben (2. Ptr. 2, 21f.). Sie reden von einer Erkenntnis der „Tiefen Satans" (Apok. 2, 24), und sie verachten und lästern die Engel (Jud. 8. 2. Ptr. 2, 10). — Der Mittelpunkt dieser Lehrweise wird in dem Bewußtsein, den Geist zu besitzen und dadurch von allen Gesetzen und Ordnungen frei zu sein, liegen. Hierfür beriefen sich diese Leute auf Pauli Briefe (2. Ptr. 3, 16f.). Von diesem Ausgangspunkt aus versteht sich zunächst ihr übermütiges Wesen und ihre Sorglosigkeit auf sittlichem Gebiet, das pneumatische Bewußtsein erhob sie über alle Ordnungen und Gesetze. Aber dasselbe Bewußtsein erklärt es auch, daß sie Christus als Herrn verleugneten — als Pneumatiker werden sie sich ihm gleich gedünkt haben —, und daß sie sich über die Engel hoch erhaben dünkten. Dies wird wohl darin zum Ausdruck gekommen sein, daß sie sie schalten wegen des von ihnen gegebenen[2]) Gesetzes. Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß man in diesen Kreisen die Überzeugung verfocht, daß wer den Geist empfangen habe, dadurch das ewige Leben erhalten habe, also schon auferstanden

1) Letzteres ist nach Justin Dial. 35 gemeinsames Merkmal der Gnostiker.
2) Vgl. Hbr. 2, 2. Gal. 3, 19. Act. 7, 38. 53.

sei. Dies Mißverständnis hat sich ja schon früh an die paulinische Verkündigung geschlossen (1. Kor. 15, 12); es entsprach der Deutung, die diese Häretiker der paulinischen Lehre gaben, daß sie das Mißverständnis wieder aufnahmen. Ausdrücklich sagt Hippolyt von Nikolaus, daß er als erster behauptet habe, *die Auferstehung sei bereits geschehen, wobei er unter Auferstehung dies verstand, daß wir an Christus glauben und die Waschung empfangen, eine Auferstehung des Fleisches aber bestritt.*[1]) Hiernach werden auch Hymenäus und Philetus 2. Tim. 2, 18 unter diese Gruppe von Häretikern zu rechnen sein. — Den Namen der Nikolaiten führen die Kirchenväter auf den Diakon Nikolaus in der Apostelgeschichte zurück. Nach Act. 6, 5 war er geborener Heide und stammte aus Antiochia. Außer der mitgeteilten Bemerkung Hippolyts über ihn, kommen noch die positiven Notizen bei Clemens Alex. in Betracht. Danach soll sein Grundsatz, man solle das Fleisch mißhandeln,[2]) von seinen Anhängern mißdeutet worden sein (Strom. II, 20, 118. III, 4, 25 f.). Von den Nikolaiten wird — nach der Apok. — ein *indiscrete vivere* berichtet (Ir. I, 26, 3), sie werden aber auch als Vorläufer des Kerinth angesehen (ib. III, 11, 1).[3]) — Man bekommt doch von der Anschauung des Nikolaus ein hinreichend deutliches Bild, um ihn als Begründer einer libertinistischen Gruppe ansehen zu können.[4]) Man wird aber gewiß noch weitere Einflüsse als in dieser Gruppe wirksam annehmen dürfen.[5]) Es wird dieselbe häretische Gruppe sein, von der Hermas gelegentlich sagt, daß sie „fremde Lehren" einführen, „alles erkennen wollend erkennen sie nichts überhaupt" (Sim. 8, 6, 5; 9, 22, 1. cf. Vis. 3, 7, 1).[6])

Faßt man zusammen, was wir von dieser Richtung hören, so scheint das vor allem sicher zu sein, daß sie sich an das paulinische Evangelium angeschlossen haben, und daß sie sich als Pneumatiker fühlten. Zu welchen Konsequenzen diese Ideen unter Heidenchristen führen konnten,

1) Syr. Frg. aus d. Schrift über d. Auferstehung in Hipp. WW. ed. Bonwetsch-Achelis II, 251.

2) *δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί, παραχρῆσθαι* heißt mißhandeln, aber auch mißbrauchen.

3) Tertull. de bapt. 1 sagt noch: *baptismum destruens.* Nach Eus. h. e. III, 29, 1 hat die nikol. Häresie nur ganz kurze Zeit bestanden.

4) Vgl. L. Seesemann, Die Nikolaiten in Stud. u. Krit. 1893, S. 47 ff.

5) Beachtenswert ist es, daß wie die Apok. 2, 14 die Nikolaiten als Vertreter der Lehre Bileams bezeichnet, auch 2. Ptr. 2, 15 cf. Jud. 11 die Beziehung zu Bileam hervorhebt.

6) Die angeführten Stellen können aber auch sehr wohl auf die spätere, entfaltete Gnosis gehen, das hängt von der Datierung der betr. Stücke bei Hermas ab.

zeigen ihre Grundsätze. Sowohl die Geringachtung Christi als die Leugnung der Auferstehung, und die Verwerfung aller ethischen Normen, nicht nur die hochmütige Kritik der Engel und das Erkennen der Tiefen Satans, sondern auch die Betonung der Freiheit und der Erkenntnis lassen sich so sehr einfach begreifen. Gnostiker im eigentlichen Sinn können wir in den Vertretern dieser Lehren noch nicht erblicken, da widerspricht vor allem das Fehlen des kosmogonischen Synkretismus, wohl aber wird man sagen können, daß der schrankenlose Subjektivismus dieser Gruppen mit seinem ungezügelten Geisttum und der dreisten Kritik aller Überlieferung eine der Wurzeln bildet, aus denen der Gnostizismus hervorgewachsen ist. Diese Christen werden selbst auf den heiligen Geist, der sie leite, auf die Pflicht zu einer persönlichen Überzeugung und auf das Recht der christlichen Freiheit hingewiesen haben. Als Pneumatiker und freie fromme Seelen mögen sie sich gefühlt haben. Sie werden sich mit Stolz auf Paulus berufen haben.[1]) Und sie sind wirklich von ihm angeregt worden, freilich so wie auch Simon Magus. Wo die Tiefen der Religion mit so intuitiver Kraft wie bei Paulus ergriffen werden, finden sich nicht selten solche, die jene Tiefen erreichen, aber auf ihren eigenen Wegen bleiben wollen.

Noch eine Form der Häresie ist am Ende der apostolischen Zeit aufgekommen. Es ist die von Johannes bekämpfte Häresie des Kerinth, von der früher schon die Rede war (s. oben S. 82 Anm.). Kerinth hat seine Bildung in Ägypten empfangen. Ausgehend von der judenchristlichen Christologie, hat er den oberen Logoschristus scharf geschieden von dem Menschen Jesus, nur dieser litt, jener war leidensunfähig. Aber er hat weiter bei der sich herausbildenden synkretistischen Gnosis eine Anleihe gemacht und den obersten Gott von dem Weltschöpfer unterschieden. Die Urkunden sagen uns nicht, welche inneren Motive ihn hierzu veranlaßten. Er wird aus Ägypten den Logosbegriff mitgebracht haben und diesen dann mit dem geschichtlichen Jesus verbunden haben. Und er wird für die Unvollkommenheit der gegenwärtigen Welt die Erklärung in dem niederen engelartigen Schöpfergott gefunden haben.[2]) Zum erstenmal, so viel wir wissen, ist ein Stück des

1) Dies mag den häretischen Judenchristen ein Anlaß mehr zum Haß gegen Paulus gewesen sein.

2) Nach den Exzerpten aus Cajus und Dionysius v. Alex. bei Eus. h. e. III, 28, 1—5 cf. VII, 25, 1 ff. wird häufig dem Kerinth auch ein sinnlicher Chiliasmus zugeschrieben (z. B. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 416 ff.). Nur schweigen aber die älteren Häreseologen hiervon. Zahn (Gesch. d. Kan. I, 222 ff.) hat gezeigt, daß Cajus, indem er die Apokalypse des Johannes als ein Werk des Kerinth betrachtet, aus der johanneischen Apokalypse die Züge entnommen hat, die er zu einem „Dogma" Kerinths verarbeitet hat. Dann hat aber Kerinth mit diesen

synkretistischen Polytheismus durch Kerinth in das Christentum eingedrungen. Er ist in diesem Sinn der erste christliche Gnostiker gewesen.

Kerinth hat in Kleinasien gewirkt und hier ist ihm die johanneische Theologie gegenübergetreten. Nun begegnet uns in den ignatianischen Briefen eine Häresie, die sehr scharf bekämpft wird. Da sie auf kleinasiatischem Boden zu suchen ist, so liegt es nahe, an Kerinthianismus zu denken. Und in der Tat scheinen sich die Schwierigkeiten, die die flüchtigen Skizzen bei Ignatius ergeben, so am besten zu lösen. Zwei Merkmale fallen an diesen Häretikern auf: 1) sie haben gelehrt, Christus habe nur scheinbar gelitten (*πεπονθέναι αὐτὸν τὸ δοκεῖν* Tr. 10. Sm. 2; 4, 2); nach Polykarp leugnen sie, daß Christus im Fleisch gekommen sei (Pol. 7, 1). 2) Sie haben Heterodoxien und alte jüdische *μυθεύματα* vorgetragen und jüdische Tendenzen im Leben befolgen gelehrt (Magn. 8, 1), und zwar haben auch Unbeschnittene das getan (Philad. 6, 1). Diese Züge geben das ungefähr wieder, was wir bei Kerinth fanden. Polykarp wendet sich noch gegen Leute, die nach der eigenen Lust die Auferstehung und das Gericht leugnen und dazu die Worte Jesu verkehren (7, 1). Das paßt nicht auf Kerinth, der unmittelbar vorher bekämpft wird, aber um so mehr auch die gleichzeitigen Nikolaiten.[1] Es sind die beiden Gruppen der ihm bekannten Häresie, an die Polykarp denkt.

Wir haben die drei Wurzeln der Gnosis kennen gelernt, die im N. T. vorausgesetzt sind. Es gab 1) ein mit Philosophie und Mythen sich abgebendes asketisches Judenchristentum, 2) ein pneumatisches, auf Paulus sich berufendes Heidenchristentum, das die Erkenntnis und die Freiheit betonte, das Gesetz und die Engel bekämpfte und die Auferstehung leugnete, 3) eine aufgeklärte judaisierende Richtung, die die Logosspekulation mit der jüdischen Christologie verband und aus dem Synkretismus die Geringschätzung des Schöpfers überkam. Nur sie kann im eigentlichen Sinn als „gnostisch" bezeichnet werden. Aber die Stimmungen aller drei Richtungen waren bereit, jenen synkretistischen, zunächst widerchristlichen Gnostizismus im Sinn Simons und Menanders, in sich aufzunehmen. Wie die erste Richtung auf diesem Wege zum Elkesaitismus kam, ist früher dargestellt worden. Die beiden anderen

judaistischen Lehren in Wirklichkeit nichts zu schaffen gehabt. — Im übrigen wäre die Kombination des Chiliasmus mit der Lehre Kerinths an sich nicht unmöglich. Die von den Juden erwartete Herrlichkeit, die ihr Gott nicht herbeiführen kann, wäre in diesem Fall als eine Gabe des Logos-Messias angesehen worden, oder Kerinth hätte mit der ägyptisch-jüdischen Logoslehre angefangen und mit der jüdischen Eschatologie geschlossen. Indessen bedarf es dieser Kombination nicht nach der kritischen Quellenbetrachtung.

1) Das doppelte *ὅς* Pol. 7, 1 wird sich also auf zwei häretische Gruppen beziehen.

haben die gnostische Spekulation in sich aufgesogen. Teils gab sie ihren Tendenzen die „wissenschaftliche“ Begründung, teils diente sie zur Ausführung vorhandener Anschauungen. Es konnten jene libertinistischen Pneumatiker keine sicherere Grundlegung finden als die Äonenspekulationen, und es konnte Kerinths Christologie nicht besser begründet werden, als in dem Rahmen dieser Spekulationen.

6. So war um das Jahr 100 der Boden in der Christenheit bereitet, den altorientalischen Synkretismus in sich aufzusaugen und ihn mit dem Christentum zu verschmelzen. Dieser Boden verlangte nicht minder nach jenem Samen, als jener Samen dieses Bodens bedurfte. Der Erfolg Christi hatte Simon auf den Gedanken geführt, ihm Konkurrenz zu machen. Das wurde je länger, desto mehr unmöglich. Das sieghafte Vordringen Christi war nicht aufzuhalten; ging es nicht wider Christus, so versuchte man es nun mit Christus. Christus war unwiderstehlich im Abendlande wie im Morgenlande, aber mächtig stark war auch der Glaube an die alte Weisheit des Orients und der Trieb alle Daseinsrätsel durch heilige Offenbarung zu lösen. So stellte dieser altorientalische Synkretismus sich in den Dienst Christi. Auch philosophischen Geistern hohen Ranges im Abendlande — wie einem Valentin — hat diese Kombination imponiert. Sie schien die Weltanschauung zu bieten, die man brauchte. Und die Maschen dieses Netzes waren weit genug, um durch sie alles hineinzuschieben an Fragen und Antworten, von denen man sich nicht trennen mochte, und das Netz schien doch fest genug zu sein, um in ihm die Reise zum Himmel wagen zu können. Inmitten des Weltalls leuchtete ein helles Licht auf, Christus der Erlösergut mit all dem Zauber heiliger Liebe. Und hinter ihm und über ihm sah man durch leuchtende Welten selige Götter auf- und niedersteigen. Und vor ihm und unter ihm liegen andere Welten, durch die Himmel und an den Sternen mit ihren Herrschern und Wächtern vorüber führen Pfade durch sie, dunkler und roher wird alles, je tiefer hinab es geht. Ganz unten aber in dem dunkeln Wasser des Chaos, da spiegelt sich wieder der ganze Glanz der oberen Welt. Aber dies Licht von oben ist hier gefangen in der dunkeln Flut. Da dringt von den höchsten Höhen der Wille ewiger Liebe in Christus hinein, und er steigt hinab auf der Sternenbahn, an all den Schrecken der Fürsten und Wächter vorüber, und taucht hinab in die dunkle Flut und bleibt eine Weile darin. Er löst das gefangene Licht aus seinen Banden und lehrt es die Sternenpfade emporzusteigen. Und das gefangene Licht wird frei und durch Wolken und Welten steigt es empor zu schimmernden Gipfeln bis hin zum Urquell des Lichts. — So sah die Welt des Gnostikers aus. Ein schmaler Streifen nur ist diese Welt, aber unendlich ist die obere Welt; ohne ihren Willen kommen die

Menschen von oben nach unten, aber Christus kam willentlich herab, die Geheimnisse jener Welt enthüllend und den Pfad zu ihr eröffnend. Was lehrte dies Bild nicht alles die Zeit! Nach der heiligen Welt des Geistes fragten begierig die Weisen, um das Geistige in sich befreien zu können; auf die Zauberformeln, die Sünden und Dämonen vertrieben und vor denen einst die Wächter und Herrscher an der Sternenbahn den Durchgang gewähren, achteten die Toren. Erlösung eröffnete sich hier, eine Erlösung, die alle verstanden und alle brauchten. Der Weise und der Tor, der Asket und der Genußmensch — für alle schien gesorgt zu sein. Man muß die Menschen jener Zeit verstehen, um zu begreifen, eine wie schwere Gefahr der Gnostizismus für die Kirche bedeutete.

7. Einige Züge aus der geschichtlichen Entwicklung der Gnosis müssen noch angeführt werden. Es handelt sich vor allem darum zu verstehen, wie jener widerchristliche Synkretismus sich mit der Christusidee verband. Zwei Männer scheinen es gewesen zu sein, die diese Kombination vollzogen, Satornil (oder Saturninus) und Basilides, ersterer wirkte in Syrien, letzterer in Alexandrien. Satornil mag zwischen 100 bis 120 geblüht haben: Der unbekannte Vater hat Engel, Erzengel, Kräfte und Gewalten erschaffen. Sieben von ihnen schufen die Welt und den Menschen. Der Mensch kroch ursprünglich auf dem Boden wie ein Wurm. Die obere Kraft aber flößte ihm den „Funken des Lebens" ein, der ihn lebensfähig machte. Nach dem Tode geht dieser Lebensfunke wieder in die obere Welt zurück. Doch haben ihn nicht alle Menschen, oder sie haben ihn nicht in demselben Maß. Es gibt nämlich zwei Geschlechter der Menschen, ein gutes und ein nichtswürdiges, ersteres nur hat den „Funken des Lebens". Die Dämonen fördern die schlechten Menschen, Satan bekämpft die Weltschöpfer, besonders den Judengott. Die Prophetie ist teils von den weltschöpferischen Engeln, teils von Satan ausgegangen. Da nun diese Engel den obersten Vater zerstören wollten, erschien sein Sohn, der ungeborene und unkörperliche Christus, der nur dem Schein nach Mensch war. Er erschien, um den Judengott, die Dämonen und die bösen Menschen zu zerstören, und zum Heil derer, die an ihn glauben, das sind aber die Inhaber des Lebensfunkens. Das Heil wird in der asketischen Lebensführung zu erblicken sein, die Ehe und die Zeugung sah Satornil für Teufelswerk an (s. Iren. I, 24, 1. 2). — Drei Gedankengruppen begegnen sich in diesem System, 1) eine relativ ausgebildete Äonenlehre (die Engelgewalten, der Judengott, Christus und sein Vater), 2) der Dualismus (die Träger des Lebensfunkens und die obere Welt, Satan, die Materie und die Bösen), 3) der Erlösungsgedanke. Der Ausgang von Simon resp. von dem von Simon übernommenen orientalischen Synkretismus ist einleuchtend. Aber

Satornil ist über Simon hinausgegangen. Wohl ist das mythologische Element in seinen Gedanken noch wirksam (Kampf, Zerstörung unter Göttern und Kreaturen), aber es hat doch schon ein geistiger Sublimierungsprozeß begonnen. Durch zweierlei ist er bedingt, durch den streng gefaßten Dualismus und durch die durch diesen erforderte Erlösungsidee. Indem die dämonischen Gewalten in diese Welt eingreifen, wird es erst ganz begreiflich, daß eine Erlösung von oben erfolgen muß. Vor Christus hat Satornil unbedingt kapituliert: er ist der Erlöser, nicht Simon oder Menander. Die Erlösung kann in nichts anderem bestehen als in der Befreiung des Lebensfunkens aus der Materie und der Gewalt der niederen Äonen wie auch des Teufels. Dies aber geschieht durch Askese; von den goetischen Zaubermitteln seiner Vorgänger scheint Satornil abgesehen zu haben. Die Leugnung der Auferstehung (Ps. tert. 3) ist in dem Gedankenzusammenhang Satornils verständlich.

8. Mit Satornils Lehre ist die des Basilides verwandt. Basilides und sein Sohn Isidor wirkten in Ägypten. Sie haben sich auf die prophetischen Schriften des Barkabbas und Barkoph berufen (Agrippa Castor b. Eus. h. e. IV, 7, 7). Der Gnostizismus nimmt hier einen mehr aufgeklärten philosophischen Charakter an. Aus dem ungezeugten Urvater geht der Nus hervor, von dem der Logos stammt, von diesem die Phronesis, von dieser Sophia und Dynamis, von beiden letzteren die ersten Kräfte, Fürsten und Engel. Diese machen den ersten Himmel. Aus ihrer *derivatio* werden andere Engel, die den zweiten Himmel schaffen, und so geht es fort, bis 365 Himmel erschaffen sind. Der letzte Himmel, der unsere, ist von Engeln erschaffen, deren Fürst der Judengott ist. Von diesen stammt auch Gesetz und Weissagung her. Christus ist der von dem Urvater gesandte *primogenitus Nus*, er wird doketisch vorgestellt, in Wirklichkeit sei Simon von Kyrene gekreuzigt worden, während der Nus zum Vater emporfuhr und der Kreuziger lachte. Das Heil ist nur für die Seelen da, der Leib ist vergänglich. Das Heil besteht in der Befreiung von den Weltschöpfern. Der Mensch, der durch Christus die Wahrheit erkennt, ist dadurch von allem Sinnlichen und Äußerlichen frei, da dies nur von den Weltschöpfern herrührt. Deshalb erstreckt sich das christliche Bekenntnis auch nur auf den himmlischen Nus, nicht aber auf den Gekreuzigten. Hieraus zog B. nun nicht, wie Satornil, die Folgerung des Asketismus, sondern gab den irdischen Genuß frei. Dagegen wurden Magie und Zauberformeln wieder eingeführt. Die Lehre wurde für Geheimlehre erklärt (Ir. I, 25, 3—7).[1])

1) Die ganz andersartige Lehre, die die Refut. VII, 20—27, X, 14 dem Basilides beilegt, muß späteren Ursprungs sein, oder sie wird durch Verwechslung B. zugeschrieben.

— Charakteristisch für B. ist vor allem der wissenschaftliche Anstrich, den er dem christianisierten Gnostizismus gab. Zwischen den Urvater und die weltschaffenden Engel stellte er eine Anzahl überhimmlischer Geistemanationen, für die 365 Himmel wurde die Lehre der Mathematiker herangezogen,[1] die pythagoräische Seelenwanderungslehre akzeptierte er ebenfalls.[2] Von mythologischen Elementen suchte er die Lehre möglichst zu säubern (es ist nicht von einem herabgefallenen Lebensfunken die Rede, der Satan fehlt). Seine sittlichen Anschauungen hatten dieselbe gemäßigte Art. Überall ist das Streben merkbar, die Gnosis auf eine höhere Stufe zu erheben.[3]

9. Basilides wird um 125 gewirkt haben. Etwa 135—160 hat Valentin in Rom gelehrt. Durch ihn ist der Gnostizismus auf die höchste Höhe erhoben worden. Seine Schule hat sich im Abendlande wie im Morgenlande ausgebreitet, dort besonders durch Secundus, Kalarbarsos, Herakleon, Marcus und Ptolemäus (ca. 160—180), hier durch Axionikos, Theodotos, Bardesanes und seinen Sohn Harmonios.[4] Die Lehre Valentins kann hier nicht in all die Ausprägungen und Modifikationen hinein verfolgt werden, die sie bei seinen Anhängern gefunden hat. Mancherlei ist zu seinen Gedanken hinzugekommen und die Väter sind dem eifrig nachgegangen, sehen sie doch in Valentins Lehre die klassische Darstellung des gnostischen Systems.

1) Von der Himmelsgeographie wird gesagt: *nituntur CCCLXV ementitorum caelorum et nomina et principia et angelos et virtutes exponere* (Ir. I, 24, 5); vorangeht die Erwähnung der Beschwörungsformeln. Es ist anzunehmen, daß die Kenntnis der Himmel im Hinblick auf die Himmelsreise überliefert wurde und daß die Formeln zum Teil wenigstens auch diesem Zweck dienten.

2) Orig. in Rom. V, 1 (Lomm. VI, 336). Agrippa Castor erzählt (Eus. h. e. IV, 7, 7), B. habe ebenfalls in pythagoräischer Weise seinen Anhängern ein fünfjähriges Schweigen auferlegt. Das stimmt aber wenig zu seiner weltfreundlichen Art, ich vermute, daß eine Verwechslung vorliegt mit dem Gebot die Lehre und das Bekenntnis zu ihr zu verheimlichen s. Ir. IV, 24, 6.

3) Das bezeugen die Fragmente des Basilides wie seines Sohnes Isidor (gesammelt bei Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 207 ff. 213 ff.). — Zu denken gibt der Satz Ir. I, 24, 6: *et Iudaeos quidem iam non esse dicunt, Christianos autem nondum.* Im Zusammenhang handelt es sich um die Geheimhaltung ihrer Lehre. Epiphanius sagt: Ἰουδαίους μὲν ἑαυτοὺς μηκέτι εἶναι φάσκουσι, χριστιανοὺς δὲ μηκέτι γεγενῆσθαι. Soll das heißen: sie nehmen eine Zwischenstellung zwischen beiden Religionen ein, oder: sie sind geborene Juden, halten sich aber nicht mehr an das Judentum, ohne darum Christen geworden zu sein? In beiden Fällen erwartet man an zweiter Stelle μήπω, was Iren. voraussetzt. Die zweite Erklärung scheint allein möglich zu sein, dann haben wir an einen judenchristlichen Kreis zu denken.

4) Zur Chronologie s. Hilgenfeld a. a. O. und Harnack, Chronologie I, 299 ff.

Es ist aber im geschichtlichen Interesse wichtiger, sich an der Hand der uns erhaltenen Bruchstücke Valentins über die Grundrichtung seiner Gedanken und über die ihn leitende Gesamtstimmung zu belehren. Eine solche Betrachtung zeigt nun aber, daß dieser hohe und helle Geist den Sublimierungsprozeß des gnostischen Synkretismus, den Basilides begonnen hatte, in ganz eigenartiger Weise fortgesetzt hat. Valentin hat den gnostischen Synkretismus in ein System der Religionsphilosophie verwandelt, das alle Weisheit der Welt in sich aufnehmen und die Höhe der menschlichen Erkenntnis darstellen sollte. Mit seinen Bemühungen ist er der direkte Vorläufer des Neuplatonismus geworden. Es sind ähnliche Ideen gewesen, die er zu einer Apologie des Christentums und die Neuplatoniker zur schärfsten Waffe wider das Christentum verarbeiteten. Diese Erkenntnis erhebt Valentins System ans der Sektengeschichte in den Zusammenhang der allgemeinen Geistesgeschichte.[1])

Vieles von den Wahrheiten der Kirche Gottes steht auch in den weltlichen Büchern, sei es in dem A. T. sei es bei den Philosophen. Was aus dem Herzen kommt und in ihm geschrieben steht ist die gemeinsame Wahrheit. Die diese Wahrheit haben sind das rechte Volk Gottes (H. 301). Wie alle Gnostiker scheidet auch Valentin scharf die obere von der unteren Welt, aber er versucht dabei Plato zu folgen und in seinem Sinn die überkommenen mythologischen Bilder der oberen Welt zu deuten. Zwei Gesichtspunkte kommen dabei in Betracht. Der Geist, der am Anfang war, ist lebendiger Geist, er ist in sich bewegt, die Äonen sind die *sensus*, *affectus*, *motus* des Urgeistes, wie schon Tertullian bemerkt hat (c. Val. 4 cf. Ir. II, 13, 10; 28, 4; Plot. Enn. II, 9, 1 f.). Sodann ist die Geisteswelt das Urbild der irdischen Welt, sodaß alles Irdische zum Gleichnis jenes Himmlischen wird. Das zeigt die Äonenlehre Valentins. Aus der „unnennbaren Zweiheit“, (dem *Βυθός* oder dem Urvater) gingen hervor der Unsagbare und das Schweigen, aus diesen der Vater und die Wahrheit, aus diesen die Vernunft und das Leben, dann der Mensch und die Kirche. Das ist die erste Achtheit oder die transzendente Selbstexplikation des Urgeistes. Dann gehen aus Vernunft und Leben zehn Kräfte hervor, aus Mensch und Kirche zwölf.[2])

---

1) Die Fragmente Val. s. bei Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 293 ff., darauf beziehen sich die Seitenzahlen oben im Text; einen kurzen Abriß seines Systems s. bei Ir. I, 11, 1.

2) Nach Ptolomäus sind es folgende, aus *λόγος* und *ζωή*: *βύθιος, μίξις, ἀγήρατος, ἕνωσις, αὐτοφυής, ἡδονή, ἀκίνητος, σύγκρασις, μονογενής, μακαρία*. — Dann aus *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία*: *παράκλητος, πίστις, πατρικός, ἐλπίς, μητρικός, ἀγάπη, ἀείνους, σύνεσις, ἐκκλησιαστικός, μακαριότης, θελητός, σοφία*. Vgl. eine valent. Schrift bei Epiph. h. 31, 5. 6.

Das ergibt zusammen dreißig Äonen. Die beiden letzten Reihen scheinen die Entfaltung des Geistes zum konkreten geistigen Leben, sowie zum religiösen Leben darstellen zu sollen. Die erste Reihe gibt die metaphysische Ontologie des Geistes an, die zweite und dritte die metaphysischen Urbilder des psychologischen und des religiösen Lebens. Dann fällt der 30. Äon oder die Sophia hinab aus dem Pleroma des Geistreiches in das Leere oder die Sphäre der Materie. Das ist der Anfang der wirklichen Welt. Ein Grenzwächter trennt die Sophia vom Pleroma, und ein anderer das Pleroma von dem Bythos. Die Sophia gebiert den Christus, er aber geht in das Pleroma zurück. Die Sophia aber, jetzt von der geistigen Substanz entleert, gebiert den Demiurgen oder Schöpfer und mit ihm zugleich den „linken Fürsten“ d. h. den Teufel. Jetzt entsteht die Welt.[1]) Jesus wird zu ihrer Erlösung hervorgebracht, entweder von dem Theletos d. h. dem Genossen der Sophia oder von dem Christus oder von „Mensch“ und „Kirche“. Der heil. Geist wird von der „Kirche“ [2]) hervorgebracht (Ir. I, 11, 1). So stammt alles in dieser Welt von oben, von dort kommen auch Jesus und der heil. Geist zur Erlösung herab. Diese Welt, so hat Valentin selbst gesagt, verhält sich zu dem „lebendigen Äon“ — das wird hier der Urvater sein — wie das Bild zu dem abgebildeten Gesicht: Das Bild ist geringer, aber der Name des Abgebildeten gibt ihm seine Ehre. So ist auch — erläutert Clemens Alex. — der Demiurg, der Vater und Gott genannt wird, ein Bild des wahren Gottes, das die Sophia gemalt hat (H. 299). Allein die Erläuterung scheint zu eng zu sein. Valentin selbst hat die Welt als Abbild Gottes bezeichnet und er scheint den der Seele eingeflößten Geist, von dem der Demiurg nichts wußte, als die Herrlichkeit des Urbildes an diesem Bilde betrachtet zu haben. Die Welt war ihm das Abbild Gottes, dessen unsichtbares Wesen im Geist ihr erst ihre Ehre und Bedeutung gibt, *συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.*

Das ist das Weltbild Valentins. Alles hängt in ihm mit einander zusammen. Zwar ist der prinzipielle Dualismus nicht überwunden, aber ihm wirkt entgegen ein starker Zug zur Einheit. Der Geist von oben durchdringt und verklärt alles. Alles sieht Valentin in seinem Lied von der Ernte schweben und von einander getragen werden (H. 304f.): das Fleisch oder die Hyle hängt an der Seele, die der Demiurg schuf, die

1) Ptolomäus führt poetisch aus, daß aus der Wendung der gefallenen Sophia zu Gott entstanden sei die Seele, aus ihren Tränen das Wasser, aus ihrer Trauer und Verwirrung die *σωματικὰ στοιχεῖα,* aus ihrem Lachen aber das Licht (Ir. I, 4, 2).

2) Der lat. Text hat dafür die „Wahrheit“.

Seele an der Luft oder dem Reich der Sophia, die Luft an dem hellen Himmel oder dem Pleroma des Geistes. Aus dem Urgrund des Vaters gehen Früchte hervor, die Äonen, und aus dem Mutterschoß ein Kind. Das soll vermutlich heißen: aus der Geistwelt geht die wirkliche Welt hervor.[1]) Von unten nach oben wird zunächst der Zusammenhang verfolgt und dann sein Werden von oben nach unten erkannt. Zum Pleroma strebt alles empor, wie es aus dem ewigen Urgrund hervorging.

Nun herrscht aber unten in der Welt das Elend. Wie ein Wirtshaus ist das Herz, in dem die Dämonen aus- und eingehen und es mit ihrem Schmutz beflecken. Da schaut der allein gute Vater, der gegenwärtig wird durch die Offenbarung des Sohnes, das Herz an, und nun wird es geheiligt und gereinigt und ist selig in dem Anschauen Gottes.[2]) In diesen Gedanken liegt die ganze praktische Frömmigkeit der philosophischen Gnosis. Zwar ist der Vater hoch über der Welt erhaben und Christus ist ein verhältnismäßig geringer Äon. Aber dem Grundzug des Systems gemäß ist alles aus Gott und ist auch ein geringerer Äon Gottes Offenbarung, also ergreift durch Christus das ganze göttliche Leben die Seele. Die Seele wird vom Geisteslicht durchdrungen und sieht in diesem Licht das ewige Licht, und eben dies Schauen ist ihre Seligkeit. Wie sehr tritt in diesem einfachen Gedankengefüge die kosmologische Weisheit zurück, und wie völlig wird doch hier die platonische Stimmung zum Ausdruck gebracht. Das Orientalische ist verschlungen von der Macht des hellenischen Geistes. — Aber nicht nur rein wird die Seele auf diesem Wege, sie wird auch unsterblich, der Demiurg aber ist, nach Ex. 23, 22, die Ursache des Todes (H. 299). Wer aber die Welt auflöst, wird ihr Herr und der Herr der Vergänglichkeit.[3])

Aber nicht allen Menschen fällt dieses liebliche Los. Es wird nur denen zu Teil, die im Herzen das Gottesgesetz eingeschrieben tragen und zum wahren Gottesvolk gehören (H. 301), d. h. aber denen, die Geist in sich haben. Eine physische Prädestination macht sich geltend, die geistigen Menschen werden errettet. — Es ist in diesem Zusammenhang klar, daß das Interesse an Christus sich nur auf sein göttliches

1) Anders Hilgenfeld S. 305, der das „Kind“ als *νοῦς*, den Mutterschoß als *σιγή* erklärt, allein dadurch gewinnt das Lied nicht den umfassenden Abschluß, der erfordert wird durch die Doppelbewegung, die es durchzieht.

2) H. 296: *εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρουσία ἡ διὰ υἱοῦ φανέρωσις . . . Καί μοι δοκεῖ ὅμοιόν τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἡ καρδία . . . ἀκάθαρτος οὖσα, πολλῶν οὖσα δαιμόνων οἰκητήριον. Ἐπὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν* (cf. Mt. 5, 8).

3) H. 298: *ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, αὐτοὶ δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.*

Wesen richten kann, und daß sein Werk sich in der geistigen Erleuchtung oder in der Aufklärung erschöpft, daß dagegen sein menschliches Sühnewirken ausgeschaltet wird. Der johanneische Typus der Erlösung ist für Valentin vorbildlich, aber in einseitiger Auffassung. Das Sühnewerk Christi haftet an seinem realen menschlichen Tun und Leiden; wird es aufgegeben so empfängt das Christusbild doketische Züge. So ist es auch bei Valentin. Jesus ißt und trinkt nicht wie andere Menschen, er verdaut nicht die Speisen, denn das trüge die Art der Vergänglichkeit an sich. Er war das Vorbild absoluter Weltfreiheit.[1])

10. Das System Valentins stellt den Höhepunkt des Gnostizismus dar. Der ursprüngliche religiöse Synkretismus in seinem ganzen Umfang spekulativ umgedeutet worden. Die Triebe, die von Anfang an in der Gnosis lagen die vielen Elemente der alten Religionen und die mannigfachen Tendenzen der Frömmigkeit der Zeit unter gemeingültigen Gesichtspunkten als die Wahrheit zusammenzufassen, haben ihren Abschluß erreicht. Das Resultat ist ein religionsphilosophisches System. Die positiven geschichtlichen Elemente der Religionen sind immer mehr zu bloßen Formen für spekulative Gedanken und praktische Mystik geworden. In diesen Strom der Entwicklung ist auch das ganze positive Christentum mit hineingezogen worden. Zwar redet man weiter von „Offenbarung", und die Gnostiker haben schließlich alle religiösen Gedanken und Tendenzen, die ihnen sympathisch waren, in Offenbarung verwandelt. Was sie dachten und empfanden, war Offenbarung. Aber gerade dadurch ist die geschichtliche Offenbarung zerstört worden, denn wenn alle Gedanken des Menschengeistes Offenbarung sind, so gibt es keine Offenbarung, und wenn alle Religionen Offenbarung sind, ist es unmöglich von einer besonderen offenbarten Religion zu reden. — Die geschichtliche Entwicklung des Gnostizismus läuft der allgemeinen Religionsgeschichte des 1. und 2. Jahrhunderts parallel. Wie hier aus der synkretistischen Bewegung der Neuplatonismus hervorwuchs, so mündet dort der Synkretismus der älteren Gnostiker in Valentins Religionsphilosophie.

Aber diese Parallele reicht noch weiter. Wie der Neuplatonismus alle positiven Religionsformen des Heidentums konservierte, ja das Mysterienwesen der Zeit zur höchsten Bedeutung brachte, so hat auch der Gnostizismus den Glauben und den Aberglauben der Zeit erhalten und das M y s t e r i e n w e s e n eigentlich erst in das Christentum eingeführt. Beide wollten den Glauben reinigen und beide öffneten die

1) H. 297: *τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.*

Tore dem Aberglauben, beide wollten die Religion verinnerlichen und beide lehrten sie in der äußerlichsten Superstiton betätigen, beide meinten am geistigen Verständnis die Kraft zu besitzen, um auch die schwersten Lasten der geschichtlichen Religionen tragen zu können. Der Weg der inneren Umbildung und Amalgamierung schien ihnen der richtige zu sein für die religiöse Erneuerung, während die Kirche den Weg der äußeren Ausscheidung und Trennung beschritt. Gnosis wie Neuplatonismus verstanden die „Wahrheit" als gemeinsamen Inhalt aller Religionen, die Kirche sah in diesen nur Irrtum und nur in der Offenbarung Wahrheit. Daher aber — und das ist das Entscheidende — kam die Gnosis, trotz ihrer Anerkennung der Erlösung durch Christus, nicht heraus aus dem Bannkreis der alten Probleme und Ideale, die Kirche lehrte neue Fragen stellen und ein neues Leben führen.

Es hat sich uns bestätigt, worauf schon früher hingewiesen worden ist, daß der Gnostizismus die religiöse Weltanschauung mit Mysterien, Weihen und magischen Prozeduren verknüpft hat. Die Weltanschauung lehrte den Geist sich selbst zu erkennen und sich vermöge dieser Erkenntnis in die Welt des Geistes zu erheben. Zum praktischen Behufe brauchte man heilige Formeln und Symbole, um sich vor der bösen Lust zu bewahren und einst auf der Himmelsstraße die Tore zu öffnen. — Es würde uns hier zu weit führen, wollten wir den sonstigen gnostischen Systemen nachgehen.[1]) Über das Wesen der Gnosis bringen sie keine neuen Aufschlüsse, wichtigere Einzelheiten — besonders über die gnostischen Sakramente — werden wir im Folgenden anzuführen Gelegenheit haben.

11. Wir wollen nun weiter die gnostische Lehre als ganze darstellen, indem wir die gemeinsamen Elemente der Weltanschauung und des Mysterienwesens zusammenstellen.

1) Die himmlische Welt des Geistes, das Pleroma, und die irdische Welt der Hyle sind von uran einander entgegengesetzt (Dualismus). Beide haben aber ihre Gestalt durch einen Entwicklungsprozeß empfangen. Dabei ist ein Teil der Geistwelt in die hylische herabgesunken. Die Erlösung und Emporführung des Geistes aus der sinnlichen in die himmlische Welt ist das eigentliche Problem des Gnostizismus. — 2) Aus dem ewigen Urgrund der Geisteswelt (*βυθός, αὐτοπάτωρ*) ging in einem theogonischen Prozeß die Welt der himmlischen Geister (*αἰῶνες*) hervor.[2])

---

1) Die wichtigsten „Systeme", die noch in Betracht kommen könnten, sind das der Ophiten (Iren. I, 30) und das der Barbelognostiker (Ir. I, 29); ferner die Lehre des Karpokrates und seines Sohnes Epiphanes (Ir. I, 25) usw.

2) Hie und da begegnen hierbei triadische Anspielungen, z. B. bei den Ophiten: *primus homo*, so wohl genannt weil sein Sohn der Menschensohn oder *secundus homo* ist, dazu der *spiritus sanctus* oder die *prima femina*; der Sohn

Der ganze Apparat hypostasierter Geistkräfte wie *νοῦς*, *λόγος*, *ἔννοια*, *σοφία* wird so in den Himmel verlegt.[1]) — 3) In die untere Welt ist ein Bestandteil der Äonenwelt herabgefallen. Das kann in mancherlei Bildern dargestellt werden. Zu dem früher Gesagten fügen wir noch einige Beispiele. Nach ophitischer Lehre geht aus dem himmlischen Weib die Linke, Sophia oder Prunikos [2]) genannt, hervor. Sie steigt in die unbewegten Wasser hinab, an ihren Lichttau drängt sich alles heran, sie empfängt einen Körper und ist nun zu schwer zur Mutter emporzusteigen. Aber sie empfängt Kraft, schwingt sich empor und macht aus ihrem Körper den sichtbaren Himmel. Von ihrem Sohn aber stammen die kosmischen Engel ab, unter ihnen der Demiurg oder Weltschöpfer (Ir. I, 30, 3 ff.). Auch bei den Barbelognostikern springt die Prunikos aus dem Geistreich heraus und gebiert ein *opus, in quo erat ignorantia et audacia.* Es ist der Demiurg, der die Engel und die Welt schafft und dazu Bosheit, Rache, Begierde und Eifersucht, es ist der „eifersüchtige Gott“ des A. T. (Ir. I, 29, 4).

4) Der Schöpfergott oder Demiurg wird immer als ein niederes engelartiges Wesen vorgestellt, das von Bosheit nicht frei ist, oder nur eine äußerliche lieblose Gerechtigkeit walten läßt. Man meinte durch einen Rückschluß aus der Beschaffenheit der wirklichen Welt auf ihren Urheber dies beweisen zu können (oben S. 219). Aber die Kreatur ist besser als ihr Schöpfer. Das ist ein notwendiger Gedanke, denn nur durch ihn läßt sich die Erlösung begründen. Entweder sind in der Welt irgendwie Lichtelemente jenes gefallenen Äons zurückgeblieben oder die Äonen teilen sie aus Mitleid den Menschen mit (z. B. Exc. ex Theod. 53). Bei den Ophiten etwa durchkreuzt Prunikos fortwährend die Pläne ihres Sohnes, des Weltschöpfers, mit dem Menschen. Sie bewirkt den Sündenfall als die Abwendung vom Schöpfer und belehrt die Menschen darüber, daß sie nur zeitweilig, bis zum Tode, den Körper des Demiurgen tragen müssen (Ir. I, 30, 7. 9). — 5) Die Menschen zerfallen in drei Gruppen, die Pneumatiker, Psychiker und Somatiker (Hyliker, Choiker), je nachdem, welcher Bestandteil in ihnen vorwiegt. Die Pneumatiker werden durch ihre Natur erlöst, die Psychiker können, wenn sie wollen, erlöst werden, die Somatiker gehen verloren.[3]) —

dieser Trias ist aber der *tertius masculus, quem Christum vocant.* Diese vier sind die wahre Kirche (Iren. I, 30, 1. 2). In den gnostischen Apostelakten ist die Trias häufig z. B. Act. Thom. 6. 39.

1) Schon Plato und Philo und dann der Rabbinismus sind hierin vorangegangen.

2) *Προύνικος* oder *Προύνεικος* (von *προενεγκεῖν*) wird bedeuten zur Wollust, zur Hervorbringung geneigt; *προυνικία* ist nach Hesych. = *πορνεία*.

3) S. z. B. Ir. I, 7, 5. Tert. c. Val. 29. Hippol. Refut. V, 6 p. 134. Clem.

6) Die Sinnlichkeit ist demgemäß der eigentliche Grund des Bösen im Menschen.[1] Aber wie von Dämonen, die in dem Herzen wohnen, die Rede ist (Val. oben S. 234), so ist es der Wille des Menschen, durch dessen Zustimmung der Mensch aus einem zur Sünde Befähigten wirklich böse wird. Schon der Wille zu Ehebruch oder Mord ist also Sünde. Wegen jener sinnlichen Anlage zur Sünde können alle Menschen als Sünder bezeichnet werden (s. Basilid. bei Clem. Strom. IV, 12, 83).

7) Aus der Geistwelt stammt die Erlösung. Erlöser ist Christus. Seinem Wesen nach ist er ein himmlischer Äon, der in einem Scheinleibe erschien, lehrte und Wunder tat. Auf seine Lehre und seine Wirkungen in der Geisterwelt richtet sich das praktische Interesse. Das Leiden entbehrt der Erlösungsbedeutung; nicht der himmlische Äon, sondern seine Leiblichkeit oder auch ein anderer Mensch hat gelitten.[2]

Exc. ex. Theodot. 56: *πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί, σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί· τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον ὂν ἐπιτηδειότητα ἔχει πρός τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθορὰν κατὰ τὴν οἰκείαν αἵρεσιν, τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται.* Herakleon b. Orig. in Joh. XX, 24, 213: *οὐ πρὸς τοὺς φύσει τοῦ διαβόλου υἱούς, τοὺς χοϊκούς, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ψυχικοὺς, θέσει τοῦ διαβόλου γινομένους, ἀφ' ὧν τῇ φύσει δύνανταί τινες καὶ θέσει υἱοὶ θεοῦ χρηματίσαι.*

1) S. das altgnost. Werk c. 13 (Schmidt, kopt. gnost. Schriften S. 353): *Das Nichtexistierende ist das Böse, das sich in der Materie manifestiert hat.*

2) Die gnostische **Christologie** weist im einzelnen mannigfache Spielarten auf. Dieselben sind geschichtlich vor allem deshalb von Interesse, weil sie einen Rückschluß auf die ihnen als Ausgangspunkt dienenden vulgärchristlichen Christologien gestatten. Darnach kann man sagen, daß die gemeinchristliche Anschauung 1) in Christus eine göttliche und menschliche Natur unterschieden hat, und 2) in der Regel sich die Vereinigung beider in der Taufe Jesu hat vollziehen lassen. Die Neuerung der Gnostiker bestand darin, daß sie 1) die Gottheit Christi als Äon bestimmten und 2) sein menschliches Leben und Leiden doketisch faßten. Die jungfräuliche Geburt haben die einen anerkannt, andere aber abgelehnt, z. B. Karpokrates (Ir. I, 25, 1). — Einige Belege mögen die verschiedenen Formen der gnostischen Christologie veranschaulichen. Simon Magus scheint einen naiven Modalismus vertreten zu haben. Valentin scheint dagegen dem Monophysitismus nahegekommen zu sein: *ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν,* Valent. b. Clem. Al. Str. III, 7, 59 u. b. Photius Bibl. cod. 230 s. Hilgenfeld 297. 302. — Valentius Schule sah in Christus einen Äon, der einen aus seelischer Substanz bereiteten Leib angenommen. Als *ἀπαθής* hat nicht er gelitten, sondern nur sein seelischer Leib, Ir. I, 6, 1; 7, 2, anderes bei Tert. adv. Val. 39. Clem. Exc. ex Theod. 59. 61: *ἀπέθανεν δὲ ἀποστάντος τοῦ καταβάντος ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ πνεύματος . . ., ἐπεὶ πῶς τῆς ζωῆς παρούσης ἐν αὐτῷ ἀπέθανεν τὸ σῶμα; οὕτω γὰρ ἂν καὶ αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος ὁ θάνατος ἐκράτησεν ἄν, ὅπερ ἄτοπον.* — Der gottebenbildliche durch besondere Ökonomie durch Maria erzeugte Mensch Jesus wird erwählt von Gott, in der Taufe vereinigt sich mit ihm der Äon Christus, auch Anthropos oder Menschensohn genannt, so Marcus b. Ir .I, 15, 3 cf schon Kerinth bei Ir. I, 26, 1.

Der Weg der Offenbarung wird umgekehrt: „zuerst nun erkenne den Logos, dann wirst du den Herrn erkennen, den Menschen aber drittens und was er gelitten hat“ (Acta Joh. 101). Das Kreuz Christi wird so zum Symbol, das die obere mit der unteren Welt verbindet und das die linke Macht in die Flucht jagt und alles in Harmonie vereinigt.[1]) — 8) Worin besteht die von Christus gebrachte Erlösung? Die Antwort auf diese Frage ist im ganzen bei allen Gnostikern dieselbe. Der himmlische Christus hat sich mit Jesus verbunden, „um aufzulösen die Unwissenheit und zu vernichten den Tod“.[2]) Um die Offenbarung des höchsten Gottes (Ir. I, 20, 3), der Weltentstehung und des Weltzusammenhangs handelt es sich, denn wenn der Mensch dies erkennt, wird ihm sowohl die Aufgabe, sich von der Sinnlichkeit zu lösen, klar, als er über den Weg zur oberen Welt und die Unsterblichkeit zur Gewißheit kommt. Unter diesem doppelten Gesichtspunkt begreift sich das kosmologische Interesse der Gnostiker, es klärt auf über die Entwicklung von oben nach unten und zeigt den Weg von unten nach oben. Wie schon früher gesagt wurde, hat man entweder den Akzent mehr auf die Erkenntnis oder die innere Umwandlung gelegt, oder man konzentrierte das Werk Christi auf die Mitteilung der Mysterien. Zu Joh. 4, 34 sagt Herakleon: „der Wille des Vaters sei es, sagt er, daß die Menschen den Vater erkennen und dadurch gerettet werden“.[3])

Karpokrat. Ir. I, 25, 1. 2. Ps.-Tert. 15. — Satornil: *Τὸν δὲ σωτῆρα ἀγέννητον ὑπέθετο καὶ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον, δοκήσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον* Ir. I, 24, 2. — Basilid.: *Christum . . . venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse, hunc passum apud Iudaeos non esse, sed vice ipsius Simonem crucifixum esse; unde nec in eum credendum esse qui sit crucifixus* (Ps.-Tert. 4 vgl. Ir. I, 24, 4). Nach den Ophiten bereitet die untere Weisheit den von Demiurgen erschaffenen Menschen Jesu zu einem reinen Geschöpf des oberen Christus, der durch die sieben Himmel herabkommt, indem er nach und nach ihre Kräfte anzieht und sich dann in der Taufe mit Jesus vereinigt. Jesus wurde gekreuzigt, aber von dem Christus erweckt. Jesus weilte 18 Monate nach der Auferstehung bei den Jünger und empfing durch Eingebung die reine Wahrheit, die er den Jüngern verkündigte. Dann ist er zum Demiurgen aufgefahren, dem er die Seelen für sich und den Christus raubt (Ir. I, 30, 11—14). — Nach der Pistis-Sophia verband sich der hylische Leib aus Maria mit dem himml. Pneuma in der Taufe, aber schon früher in der Kindheit wurde Jesus „eins“ mit dem Geist (59. 60. 61. 62f. 141), vgl. auch die Kindheitsgeschichten in dem Thomasev. — Der Doketismus wird anschaulich geschildert Acta Joh. 89. 90.

1) S. Acta Andr. 19. Act. Joh. 98. Act. Petr. 38 cf. Ev. Petr. 10. Exc. ex Theod. 42.

2) Ir. I, 15, 2: *τεθεληκέναι γὰρ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον· ἀγνοίας γὰρ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγίνετο.*

3) Bei Orig. in Joh. XIII, 38, 247: *θέλημα δὲ πατρὸς ἔλεγεν εἶναι τὸ γνῶναι ἀνθρώπους τὸν πατέρα καὶ σωθῆναι.*

Andrerseits sagt Maria in der Pistis-Sophia zu Jesus: *wir haben offen, genau und deutlich erkannt, daß du die Schlüssel der Mysterien des Lichtreiches gebracht hast, welche die Sünden den Seelen vergeben und sie reinigen und sie zum reinen Lichte machen und in das Licht führen* (c. 135). Die Mysterien reinigen also von der Sünde und führen auch zum Himmel empor. In den Jeûbüchern besitzen wir einen umfänglichen Apparat von solchen Zauberformeln, die den Weg durch die Türen der Archonten bei dem Aufstieg der Seele eröffnen sollen. Einfach wird diese Tendenz in einem von Hippolyt mitgeteilten Hymnus der Naassener (Refut. V, 10) ausgesprochen. Im Labyrinth des Chaos ist die Seele gefangen, sie klagt und weint und weiß nicht aus noch ein. Da spricht Christus zum Vater:

Zu entfliehen sucht sie dem bitteren Chaos
Und weiß nicht, wie sie hindurchkomme.
Deswegen entsende mich, o Vater!
Mit den Siegeln werde hinab ich steigen,
All die Äonen durchwandern,
Alle Mysterien eröffnen,
Gestalten der Götter zeigen,
Und das Verborgene des heiligen Weges
Erkenntnis rufend überliefern.

Sakramente, „Mysterien“ und „Siegel“ bringt Christus, er lehrt die Gestalten der Weltgötter kennen und eröffnet dadurch den Weg nach oben. Das ist die Gnosis, die er als Erlösung der gefangenen Seele bringt. — Noch ein Gesichtspunkt kommt für die Erlösung in Betracht. In der Welt herrscht die Heimarmene, die sich im Lauf der Gestirne kundgibt und mancherlei Wirkungen auf die Menschen ausübt; auch von dieser Macht der Geister und Gestirne hat uns Christus erlöst, wie der Stern der Weisen es angedeutet habe (Exc. ex Theod. 69—76).[1])

9) Gemäß dieser Anschauung von der Erlösung steht in dem persönlichen religiösen Leben die Erkenntnis und die Befreiung von der Sinnlichkeit im Mittelpunkt. „Daß sie nicht durch die Tat, sondern weil sie von Natur völlig und ganz geistig sind, errettet würden, lehren sie“ (Ir. I, 6, 2). In der „Erkenntnis der unsagbaren Größe“ besteht die Erlösung, nur auf den Geist, nicht auf den Leib bezieht sie sich (Ir. I, 21, 4; 7, 5). Die Psychiker dagegen werden durch Glaube und Werke errettet (Ir. I, 6, 2). In der Praxis haben die Gnostiker die Genossen ihrer Verbindungen sicher durchweg für Pneumatiker ange-

1) Ib. 72: *ἀπὸ ταύτης τῆς στάσεως καὶ μάχης τῶν δυνάμεων ὁ κύριος ἡμᾶς ῥύεται καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς τῶν δυνάμεων καὶ τῆς τῶν ἀγγέλων παρατάξεως, ἣν οἱ μὲν ὑπὲρ ἡμῶν, οἱ δὲ καθ' ἡμῶν παρατάσσονται.*

sehen (vgl. Ir. I, 6, 1 fin. III, 15, 2. Hipp. Ref. V, 9 p. 174). Durch die Innerlichkeit persönlicher Überzeugung glaubten sie den kirchlichen Christen überlegen zu sein, dazu kam die größere Heilsgewißheit, die sie durch ihre Mysterien meinten darbieten zu können. *Und ihr seid in großen Leiden und großen Bedrängnissen bei den Umgießungen in verschiedenartige Körper der Welt gewesen. Und nach all diesen Leiden durch euch selbst habt ihr gewetteifert und gekämpft, indem ihr der ganzen Welt und der in ihr befindlichen Materie entsagt habt, und habt nicht nachgelassen zu suchen, bis daß ihr alle Mysterien des Lichtreiches fändet, welche euch gereinigt und euch zu reinem, sehr gereinigtem Licht gemacht haben, und ihr seid gereinigtes Licht geworden* (Pist.-Soph. 100 p. 160). — Dieser Religiosität entsprach entweder eine streng asketische Enthaltsamkeit, oder auch eine freiheitliche sittliche Richtung, die den sinnlichen Trieben des Menschen ihren Lauf ließ.[1] Die Gesamtstimmung der Gnostiker kommt schön zum Ausdruck in den Andreasakten (c. 1): „selig ist unser Geschlecht, von wem ist es doch geliebt worden? Selig ist unser Sein, von wem wurde ihm doch Erbarmen? Wir sind nicht zu Boden geworfen, wurden wir doch erkannt von solcher Höhe. Wir gehören nicht der Zeit an, um dann von ihr aufgelöst zu werden; wir sind nicht ein Werk der Bewegung, das wiederum von ihr zerstört würde ... Wir gehören an der Größe, die wir erstreben, und wir sind Eigentum wohl auch dessen, der sich unser erbarmt. Wir gehören zum Besseren, darum fliehen wir vor dem Schlechteren; wir gehören dem

1) Man sehe einerseits Ir. I, 24, 2; 28, 1. Hipp. Ref. V, 9, p. 170. Act. Joh. 53f. 63. 113. Act. Andr. 5. 7f. 9. 25. Act. Thom. 12f. 88. 96. 98. 100. 103. 117. 124. 129; an die Stelle der irdischen Ehe tritt in den Thomasakten eine „andere Ehe", nämlich die mit Christus: „Jesus ist der wahrhaftige Bräutigam, da er in Ewigkeit unsterblich bleibt" (124 cf. 14, vgl. Clem. Homil. 13, 16). Andrerseits haben Basilides und Isidor die Ehe freigegeben (Ir. I, 24, 5. Clem. Al. Strom. III 1, 1—3), Epiphanes erklärte die Geschlechtslust für unüberwindlich, da sie *θεοῦ δόγμα* sei (bei Clem. Strom. III, 2, 9; 3, 9). Karpokrates meinte: *διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι· τὰ δὲ λοιπὰ ἀδιάφορα ὄντα κατὰ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων, πῇ μὲν ἀγαθά, πῇ δὲ κακὰ νομίζεσθαι, οὐδενὸς φύσει κακοῦ ὑπάρχοντος* (Ir. I, 25, 5). An der kirchlichen Strenge übte man spöttische Kritik, z. B. auch hinsichtlich des Martyriums (Ir. 1, 6, 2, 3; 24, 5; 25, 3; 28, 2; 31, 2; III, 18, 5. Clem. Strom. IV, 9, 73. Agrippa Cast. b. Eus. h. e. IV, 7, 7), gegen die *θεατρικοὶ ἀσκῆται* sprach Isidor (bei Clem. III, 1, 1), gegen das Fasten s. Epiph. h. 26, 5. Auch Plotin (Ennead. I, 9, 15) tadelt an den Gnostikern, daß „sie von der Tugend garnicht sprechen", nicht lehren „wie die Seele geheiligt und gereinigt wird", sondern es bei dem *βλέπε πρὸς θεόν* sein Bewenden haben lassen. S. auch die Stelle Porphyr. de abstinent. I, 42, auf die C. Schmidt, Plotins Stellung etc. S. 45f. aufmerksam gemacht hat, wo die Gnostiker den Grundsatz verfechten: *ἐὰν εὐλαβηθῶμεν βρῶσιν, ἐδουλώθημεν τῷ τοῦ φόβου παθήματι, δεῖ δὲ παντ' ἡμῖν ὑποτετάχθαι.*

Guten an, um dessentwillen wir das Schimpfliche von uns stoßen, dem Gerechten, durch den wir das Ungerechte fortwerfen, dem Barmherzigen, durch den wir den Unbarmherzigen forttreiben, dem Erretter, durch den wir den Verderber erkannt haben, dem Lichte, durch das wir die Finsternis vertrieben haben, dem Einen, durch den wir das Viele fortwandten, dem Überhimmlischen, durch den wir das Irdische erkannt haben, dem Bleibenden, durch den wir das ⟨nicht⟩ Bleibende verstanden haben. Wenn wir würdig Dank oder Zuversicht oder Lied oder Preis auszusprechen uns vornehmen gegen den Gott, der sich unser erbarmt hat (so sei es um nichts mehr?), als daß wir von ihm erkannt sind."

10) Eine Eschatologie fehlt den Gnostikern. An die Stelle des großen Dramas von Gericht und Vollendung tritt der Aufstieg der Seele in das Pleroma. Als ein Glied der oberen Welt und als ein Sohn des obersten Gottes stellt sich die Seele den himmlischen Mächten vor. Dann werden diese machtlos, sie aufzuhalten, sodaß sie den Weg nach oben zurücklegen kann. Die Seele sagt den Archonten das Mysterium derselben und diese fallen voll Furcht auf ihr Antlitz, sie aber geht weiter, diese unteren Gewalten auf ewig meidend.[1]) Diese Reise zum Himmel ist fraglos ein Hauptgegenstand der gnostischen Unterweisung gewesen,[2]) und viele Mysterien dienten dazu, die Seele der Errettung nach dem Tode sicher zu machen. Die Seelen, die die Mysterien nicht empfangen haben, verfallen den Strafen der Archonten und werden wieder in Körper geworfen, die ihrer Sünden würdig sind (Seelenwanderung, s. Pist.-Soph. 111), die schlimmsten Sünder dagegen werden in die äußerste Finsternis geworfen und dort „vernichtet und aufgelöst" (ib. 147).[3])

12. Die Gnostiker bildeten in der Regel wohl geheime Vereine in der Kirche oder sie gründeten auch eigene Gemeinden (z. B. Ir. III, 4, 3; 15, 2. I, 13, 7). Dabei suchten sie ihr gereinigtes Christentum naturgemäß den kirchlichen Christen nahezubringen (Ir. III, 15, 2. Tert. praescr. 42). Mit dem Gemeindecharakter der Gnosis hing es nun zu-

---

1) S. die Formeln der Markosianer bei Ir. I, 21, 5; 13, 6; ferner im Philippusev. bei Epiph. h. 26, 13. Act. Joh. 114. Act. Thom. 167. Hippol. Ref. V, 16 p. 190. Pist.-Soph. 112 p. 187. Jeû II, 49 p. 314; I, 33 ff., 40; vgl. über den Weg „durch die Planeten" Cels. b. Orig. c. Cels. VI, 21 ff. Plotin Enn. II, 9, 13.

2) Darin hat Anz in der oben erwähnten Abhandlung Recht, er geht aber zu weit, wenn er den ganzen Gnostizismus aus diesem Gesichtspunkt erklären will. — Die reiche Ausbildung dieses Elementes in der koptischen gnostischen Literatur versteht sich aus der ägyptischen Volksreligion.

3) Die Seelen der Gerechten werden, auch wenn sie keine Mysterien haben, nur „ein wenig" von dem Rauch der Strafflammen ergriffen, das Feuer „belästigt sie teilweise", Pist.-Soph. 147. 103.

sammen, daß sie Symbole, heilige Formeln und Weihen in Anwendung brachten, um so ihre Gemeinschaften abzugrenzen und ihre Bedeutung anschaulich zu machen. Das führt uns auf ein weiteres Hauptelement der gnostischen Gedankenbildung, auf die Mysterien.

Es gab eine große Anzahl gnostischer Mysterien. Die meisten von ihnen erweisen sich bei genauerer Betrachtung als Weiterbildungen der Taufe oder auch des Abendmahls. Aus der christlichen Taufe machte man etwa mehrere taufartige Handlungen. Man knüpfte an Altertümliches an, wenn man die Wasser- und Geisttaufe voneinander unterschied und letztere als Mittel wider die bösen Geistmächte ansah.[1]) Das ist auch der Sinn der Anwendung von Öl und Wasser bei der Taufe.[2]) Die koptischen Schriften sprechen von einer dreifachen Taufe; mit Wasser, Feuer und Geist, wobei die Feuertaufe dem Wort des Johannes, Jesus werde mit Feuer taufen, entnommen wird (Pist.-Soph. 122. 143. Jeû II, 43. 45). Hierher gehört auch das Sakrament der *ἀπολύτρωσις* bei den Markosianern. Auf die Wassertaufe folgt die geistliche Taufe oder die Erlösung (Ir. I, 21, 2—5). Das ist zugleich eine *λύτρωσις ἀγγελική*, wie auch die Engel sie haben, so daß der Getaufte auf denselben Namen getauft wird, auf den früher sein Engel getauft ist (Exc. ex Theod. 22).[3]) Mit der Feuertaufe steht der Ritus in Zusammenhang, hinter dem rechten Ohr die Gläubigen zu brandmarken (Ir. I, 25, 6. Clem. Ecl. proph. 25. Cels. b. Orig. c. Cels. V, 64). — Im Zusammenhang mit der Taufe steht auch das „Mysterium der Sündenvergebung“. Wir haben früher (oben S. 130) den Zusammenhang von Taufe und Bußpraxis kennen gelernt. Nicht nur reinigt Jesus durch die Taufe von den Sünden, sondern er gibt den Jüngern auch das Mysterium der Sündenvergebung: „damit dem, welchem ihr auf Erden vergeben werdet, im Himmel vergeben wird, und der, welchen ihr auf Erden binden werdet, im Himmel gebunden sein wird.“ [4]) Hierher wird

---

1) So die Valentinianer s. Exc. ex Theodot. 77. 86. 81: *τὸ δὲ ἄνωθεν δοθὲν ἡμῖν πνεῦμα ἀσώματον ὂν οὐ στοιχείων μόνον, ἀλλὰ καὶ δυνάμεων κρατεῖ καὶ ἀρχῶν πονηρῶν*, cf. Orig. c. Cels. VI, 27.

2) Act. Thom. 25, 26f. 52. 157. 121f. 132 (zuerst Öl, dann Wasser), Ir. I, 21, 3. 4. 5.

3) Auch unter den Gesichtspunkt eines *πνευματικὸς γάμος* tritt dies, s. Ir. I, 21, 3 cf. Act. Thom. 12—14. 98. 124 Exc. ex Theod. 64.

4) Pist.-Soph. 141f. p. 243f. Hier wird die Einsetzung dieses Sakramentes ausführlich geschildert, Jesus spricht sinnlose Formeln aus und sagt: *Du Vater aller Vaterschaft mögen die Sünden vergeben können, deren Namen diese sind: σιφιρεψνιχιευ· ζενει· βεριμου· σοχαβριχηρ· ευθαρι· να· ναϊ· διεισβαλμηριχ· μευνιπος· χιριε· ενταϊρ· μουθιουρ· σμουρ· πευχηρ· οουσχους· μινιονορ· ισοχοβορθα. Erhöret mich, indem ich euch anrufe, vergebet die Sünden dieser Seelen und*

auch die Ölsalbung an Sterbenden zu ziehen sein, von der Irenäus (I, 21, 5 vgl. Epiph. h. 36, 2. Orig. c. Cels. VI, 27) erzählt. Sie stellt nur eine besondere Anwendung des Erlösungssakramentes resp. der Geisttaufe dar, indem sie den Sterbenden befähigt, den Nachstellungen der Engel zu entgehen; zugleich werden zu demselben Zweck dem Sterbenden Formeln mitgeteilt.

Um das Abendmahl haben sich nicht soviel Schlingpflanzen gelegt wie um die Taufe. Irenäus erzählt von der zauberhaften Magie, die Markus damit trieb. Durch die Epiklese gab er dem Wein rote Farbe und erklärte ihn für das Blut der Charis, das die Empfänger enthalten.[1]) Oder er goß den Wein aus einem kleinen in einen großen Kelch, der zum Überlaufen voll wurde (Ir. I, 13, 2). Aber eine scheußliche Anwendung des Abendmahlsgedankens wird auch in jenem ekelhaften Mysterium zu erblicken sein, das bei einigen Gnostikern gebraucht worden ist. Mannessame und weibliches Menstrualblut wurden in Linsen gekocht und genossen, oder es wurde ein Embryo zerstoßen und mit Pfeffer vermengt genossen. Man sah hierin, wie Epiphanius berichtet, das „vollkommene Passah" oder den Leib Christi.[2]) — Außer diesen Mysterien sind noch verschiedene andere vorgekommen, besonders die koptischen Schriften sind reich daran. Zauberformeln, um auf die Äonen der jenseitigen Welt zu wirken, oder um aus Kranken die Dämonen zu vertreiben, haben, wie es scheint, überall in Geltung gestanden.[3])

---

tilget ihre Missetaten aus; mögen sie würdig sein zu dem Reich meines Vaters, des Vaters des Lichtschatzes gerechnet zu werden. Die Wirkung des Sakramentes ist die Austilgung aller Sünden und die Verwandlung des Menschen in „reines Licht", „unsterbliche Götter" werden sie und bei dem Aufstieg durch die Himmel fliehen alle Äonen vor ihnen (Jeû II, 44 p. 306f.; 49 p. 314f.; 52 p. 328f.). — Pist.-Soph. 142 heißt es: *Dies nun ist das wahre Mysterium der Taufe für die, deren Sünden vergeben . . werden.* Aber trotzdem ist dies Mysterium nicht identisch mit der Taufe, wie es darnach aussieht, denn Jeû II, 51 bitten die Jünger, nachdem sie die drei Taufen empfangen haben (c. 44—47), um das Mysterium der Sündenvergebung.

1) Sollte dies mit dem alten Abendmahlsgebet: *ἐλθέτω χάρις* (Did. 10, 6) zusammenhängen? Act. Joh. 110 ist das Abendmahl *ἡ τοῦ κυρίου χάρις*.

2) S. Epiph. h. 26, 4. 5. Pist.-Soph. 147. Jeû II, 43. Dazu Cyrill. Cat. 6, 33. Augustin de haeresib. 46, de moribus Manich. 18, 66. Ähnliches sagen die Mandäer den Christen nach, s. Brandt, Die mand. Relig. S. 143.

3) Z. B. ein Mysterium, das die Bosheit der Archonten in den Jüngern fortschafft und sie unsterblich macht (Jeû II, 48), ein Mysterium der Totenauferweckungen und der Krankenheilung (Pist.-Soph. 110. 111), Handauflegung in Anfechtungen (Isidor bei Clem Strom. III, 1, 3). Dazu mancherlei magische Formeln und Bräuche (Ir. II, 32, 3. Plotin Ennead. II, 9, 14. Orig. c. Cels. VI, 31. 39. 40), Bilder (Ir. I, 23, 4; 24, 5; 25, 6). In den Jeûbüchern und der Pist.-Soph. sind

Die erste Erkenntnis, die wir gewonnen haben, ist die, daß die Mehrzahl der gnostischen Mysterien sich als Fortbildungen der Taufe (und des Abendmahls) verstehen lassen. Dazu kommt, zweitens, die Abzweckung der meisten dieser Mysterien auf die Himmelsreise. Die Mysterien reinigen von den Sünden und eröffnen den Weg zum Lichtreich. „Nicht würden sie das Lichtreich ererben können, wenn ich nicht ihnen die reinigenden Mysterien gebracht hätte," sagt Jesus in der Pistis-Sophia (100), Maria aber sagt zu ihm: „wir haben offen, genau und deutlich erkannt, daß du die Schlüssel der Mysterien des Lichtreichs gebracht hast, welche die Sünden der Seelen vergeben und sie reinigen und sie zum reinen Licht machen und in das Licht führen" (ib. 13, 5 extr. 103. 134. 91). Diese Reinigung erscheint nun aber — und das ist der dritte wichtigste Punkt — als eine physische. In die sinnlichen Elemente kommt durch Anrufungen eine Kraft hinein, die wunderbare Wirkungen am Menschen ausübt. Damit ist aber der spätere Sakramentsbegriff gefunden. In das Wasser oder Öl der Taufe kommt der Geist. „Komm und wohne" heißt es vor einer Taufe in den Thomasakten, „in diesem Wasser, damit die Gnadengabe des heil. Geistes vollkommen in ihm vollendet werde" (52). So dachte man auch bei dem Abendmahl an eine Verwandlung des Brotes in eine „geistliche Kraft" (Exc. ex Theod. 82).[1]) Den Geist stellte man sich dabei in antiker Weise entweder als einen feineren Stoff — wie Luft oder Feuer — vor, oder wohl auch als eine bewegende Energie.[2]) Eine der wichtigsten Bildungen der Gnosis ist in diesem Sakramentsbegriff zu erblicken. In die sinnlichen Symbole werden über-

---

unverständliche und sinnlose Gebets- und Zauberformeln sehr häufig. Ähnliches ist in der Abraxaslitteratur oft vorhanden.

1) Act. Thom. 52: *ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν τοῖς ὕδασι τούτοις, ἵνα τὸ χάρισμα τοῦ ἁγίου πνεύματος τελείως ἐν αὐτοῖς τελειωθῇ.* Ib. 157: *Ἰησοῦ ἐλθέτω ἡ νικητικὴ αὐτοῦ δύναμις καὶ ἐνιδρύσθω τῷ ἐλαίῳ τούτῳ* cf 27. Demgemäß ist die Vorstellung von der Wirkung des Sakramentes Pist.-Soph. 115: *wer die Mysterien der Taufen empfangen wird, so wird das Mysterium jener zu einem großen sehr gewaltigen weisen Feuer, und es verbrennt die Sünden und geht in die Seele im Verborgenen ein und verzehrt alle Sünden . . . Und wenn es alle Sünden zu reinigen beendet hat . . ., so geht es in den Körper im Verborgenen ein und verfolgt alle Verfolger im Verborgenen und trennt sie nach der Seite des Teiles des Körpers.* — Über die magische Wirkung der *ἐπίκλησις* bei dem Abendmahl s. Ir. I, 13, 2. Dazu Exc. ex Theod. 82: *καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται· οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει.*

2) S. z. B. die aus Pist.-Soph. angeführte Stelle in der vorigen Anm., dazu Exc. ex Theod. 17.

weltliche Kräfte vermöge bestimmter Formeln herabgezogen. In dem Ding wohnt göttliche Kraft und diese dringt als physischer Stoff oder eine physische Kraft in die Seele hinein. Diese Anschauung von den Mysterien haben die Gnostiker geschaffen oder ihn aus den Volksreligionen ihrer Zeit in das Christentum eingeführt. Sie haben den kirchlichen Sakramentsbegriff in ihrer Weise zuerst geprägt.

13. Die gnostische Lehre gab sich als Geheimlehre. Das war durch die praktischen Verhältnisse bedingt und diente als Nimbus für die Lehre. Mit beidem hing es weiter zusammen, daß die Gnosis ihre Weisheit auf Offenbarung zurückführte. Nur so konnte der geheimnisvolle Nimbus aufrecht erhalten werden, und nur so vermochte man diese Lehre der Kirchenlehre gegenüber zu behaupten. „Von den unnennbaren und unsäglichen und überhimmlischen Geheimnissen rede ich zu euch, die weder von den Gewalten, noch den Mächten, noch von (ihren) Unterordnungen, noch von dem ganzen Chaos erkannt werden können, sondern nur durch den Sinn des Unwandelbaren offenbart werden." — Diese Worte zu Beginn einer valentinianischen Schrift (Epiph. h. 31, 5) bringen diese geheimnisvolle Offenbarungsstimmung trefflich zum Ausdruck. Wie die Lehre, so sollten auch die Mysterien geheimgehalten werden. Aber sehr viel mehr als der Ausdruck höchster Wertschätzung dürfte hiermit nicht gemeint gewesen sein.

Sollte nun aber diese Offenbarung unter Christen ihren Zweck erreichen, so mußte sie christlichen Charakter an sich tragen. Wohl nahmen die Gnostiker mit dem Pneuma für ihre Kreise auch die Gabe der Prophetie in Anspruch und es fehlte ihnen demgemäß auch nicht an prophetischen Büchern. [1]) Aber sollte mit der Kirche nicht ohne Erfolg konkurriert werden, so mußte man sich auf dieselben Autoritäten wie sie stützen. Da standen obenan die Worte Jesu. Ptolomäus sagt, daß auch die Gnostiker sie durch die Apostel überliefert bekommen haben und daß sie alle ihre Lehren an der Lehre Jesu bemessen. [2]) Dabei aber wandte man reichlich die allegorische Exegese an, um die eigenen Gedanken in den Worten Jesu wiederzufinden, besonders die Gleichnisse boten hierzu Anlaß. [3]) Der „Königische" etwa mit seinen Knechten ist

1) Eine genaue Zusammenstellung gibt Lichtenhan in der Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 1902, 223 ff.

2) Epiph. h. 33, 7: *ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ.*

3) Exc. ex Theod. 66: *ὁ σωτὴρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκεν, τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας.*

der Demiurg mit seinen Engeln (Herakleon bei Orig. in Joh. XIII, 60). Wenn Paulus von „Äonen" redet, so bezieht sich das auf die gnostischen Äonen. Die zwölf Apostel bedeuten zwölf Äonen, die achtzehn Monate, die er nach der Auferstehung bei den Jüngern gewesen sein soll, beziehen sich auf achtzehn Äonen, oder der Name Jesu (*Ιη*) bedeutet achtzehn (*ιη* = 18) Äonen usw. (s. Ir. I, 3. 8. 18 cf. Tert. de praescr. 38. 17. de resurr. 63). So fand man leicht für jede Behauptung eine biblische Begründung. — Dazu trat nun aber weiter die Berufung auf Geheimtraditionen der Apostel, die diese von Jesus, besonders in der Zeit nach der Auferstehung, die man möglichst ausdehnte (18 Monate oder gar 12 Jahre) empfangen hätten. Nicht auf den Buchstaben meinte man seine Sache stellen zu sollen, sondern auf die *viva vox* der Apostel. Nicht anders war ja auch die kirchliche Lehre entstanden, wie wir früher erkannt haben. Das koptische Buch der „Sophia Jesu Christi" beginnt mit den Worten: „Nach seiner Auferstehung von den Toten hatten sich seine zwölf Jünger und sieben Frauen, seine Jüngerinnen, nach Galiläa begeben auf den Berg . . . ., indem sie in Zweifel waren in betreff der Hypostasis des Alls und der Oikonomia und der heiligen Pronoia und der Arete der Gewalten, in betreff aller Dinge, welche der Erlöser mit ihnen gemacht hatte, die Mysterien und die heilige Oikonomia. Da offenbarte sich ihnen der Erlöser, nicht in seiner früheren Gestalt, sondern in dem unsichtbaren Geiste". Die Jünger legen ihm dann ihre Fragen vor und er beantwortet sie sofort (C. Schmidt in den Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1896, 841). Grade ebenso ist die Form der Belehrungen Jesu über die Äonenwelt und die Mysterien zu ihrer Überwindung beschaffen, die wir in der Pistis-Sophia und den Jeûbüchern kennen lernen. Das war die Weisheit, von der Paulus unter den Vollkommenen redete nach 1. Kor. 2, 6 (Ir. III, 2, 1 cf. I, 20; 25, 5. Clem. Strom. VII, 17. Hippol. Refut. VII, 20; V, 7. Tert. de praescr. 25 f.). Aus dieser Geheimüberlieferung ging dann wieder eine umfängliche Literatur hervor. Evangelien und Berichte über die Lehren des Auferstandenen, Apostelgeschichten und Zauberbücher entstanden in großer Menge, sodaß Irenäus von einem *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν* reden kann (I, 20, 1). Hier zuerst hat man der „Wahrheit" zu Ehren in größtem Umfang gefälscht und Tatsachen wie Worte erdichtet. An Phantasie und Geist hat es in dieser Literatur nicht gefehlt, aber freilich auch nicht an wüstem Aberglauben und an den geistlosesten Anhäufungen von Zauberformeln und Himmelsgestalten.

14. Das war die neue Weltreligion. Sie wollte die Offenbarungsreligion im weitesten Umfang sein. Sie wollte den Menschen bieten, was die Kirche nicht zu bieten schien. eine freie innerliche Überzeugung,

eine umfassende Weltanschauung, eine gesetzesfreie Moral und die Gewißheit der Erlösung im Diesseits und Jenseits. So sollte das Christentum die Religion der Aufgeklärten werden und dadurch allen alles sein. Die eigentümlich gereizte Stimmung, die zwischen der Kirche und den „fortschrittlichen" Christen zu herrschen pflegt, konnte auch hier nicht ausbleiben. Die Gnostiker ließen die Kirche ihre vermeintliche Überlegenheit immer wieder merken, bald im Ton überlegener Aufklärung, bald in der Weise des durch seine Mysterien des Heils sicheren Fanatismus. Und die Kirche quittierte darauf mit dem ganzen Selbstbewußtsein der besessenen Offenbarung und mit der ganzen Wucht der verleugneten Wahrheit. Aber wenn etwas sicher ist, so ist es dies, daß es sich hier nicht um einen leeren Streit um Worte, um ein mehr oder minder handelte, sondern daß wirklich zwei religiöse Anschauungen mit aller Wucht aneinanderprallten. Man hat das Wesen der Gnosis als „die akute Hellenisierung des Christentums" bezeichnet (Harnack). Diese feine Beobachtung paßt aber bloß auf die philosophische Gnosis, und auch auf sie nur teilweise. Die Einführung des ganzen Religionssynkretismus in das Christentum charakterisiert die Gnosis; nicht nur griechische, sondern vor allem orientalische Anschauungen waren es, die so in das Christentum eingefügt wurden. Aber allerdings — und das ist das Richtige an Harnacks Formel — der Hellenismus gehörte von Anfang an in das Gefüge der neuen Religion und er ist, je länger desto mehr, für dieses maßgebend geworden. Die griechische religiöse Seelenstellung gab dem Gnostizismus seine entscheidende Eigenart dem Urchristentum gegenüber. Die Berührung der Gnosis mit dem Geist des Paulus scheint mir sicher zu sein, aber im tiefsten Verständnis der Religion ging sie ganz andere Wege als der Apostel. Um die Herrschaft des „Herrn" und um die beseligende, freie geistige Unterwerfung unter diese Herrschaft handelte es sich bei Paulus zu oberst. Das Verständnis der Welt, ihres Ursprunges und ihres Zusammenhangs, die kontemplative Anschauung der Gottheit, und die physische Berührung und Durchdringung mit den Kräften und „Geheimnissen" der oberen Welt — das waren die eigentlichen Absichten der Gnosis. Sie wurden geleitet von den Interessen der absterbenden griechischen Kultur — dem Abscheu vor dem Einfachen und Hellen, der Neigung zu komplizierten dunkeln Gedanken und dem Bestreben sie durch die massiven Mittel des religiösen Materialismus zu stützen —, das Christentum war, trotz allem, die Religion heiligen Geistes, einfach, stark, wirksam und wirklich. Der Geist der antiken Welt und der Geist Jesu Christi traten letztlich in den beiden Erscheinungen einander gegenüber. Die größte Frage der Zeit — ob Christentum oder ob die alte Religion? — kam in diesem

Gegensatz zum Ausdruck. Wie und wodurch die Kirche die Gnosis überwand, wird später zu untersuchen sein. [1])

§ 11. Der Reformversuch des Marcion.

Quellen: Iren. I, 27, 2—4; III, 12, 12 u. s. Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 74. 53. Tert. adv. Marcionem ll. 5. Ps. Tert. 17. Philaster h. 44. 45. Epiph. h. 41. 42. Hippol. Refut. VII, 29—31. Adamantius Dial. de orth. fid. I. II, ed. van de Sande-Bakhuyzen, 1901. Esnik (armen. Bisch. d. 5. Jahrh.), Wider die Sekten (übersetzt von J. M. Schmid, Wien 1900), IV, 1 S. 172 ff. Vgl. Rhodon über M.'s Schüler Apelles bei Eus. h. e. V, 13, Frgg. des letzteren in Texte u. Unters. VI, 3, 111 ff. vgl. Harnack, De Ap. gnosi monarch. 1874. — Darstellungen: Harnack, DG. I³, 254 ff. u. Ztschr. f. wiss. Th., 1876, S. 80 ff. Bonwetsch b. Thomas. DG., I, 81 ff. Zahn, Gesch. des ntl. Kan. I, 585 ff.; II, 409 ff. Hilgen-

1) Aber schon hier muß bemerkt werden, daß die große geistige Bewegung, die die Gnosis repräsentiert, nicht nur negativ, sondern auch positiv auf die Kirche eingewirkt hat. Das gilt von dem literarischen Betrieb, wie etwa den Apostelromanen oder den biblischen Kommentaren, es gilt auch von den Lehrschriften mit der Terminologie der griechischen Philosophie. Vor allem kommt in Betracht die Einführung des sakramentalen Mysteriengedankens. Manche Gedanken der späteren Zeit sind von den Gnostikern antizipiert worden, ohne daß an Abhängigkeit zu denken wäre. Einiges derartige sei hier notiert. Vom Urvater z. B. hieß es bei späteren Valentinianern: *Ἔδοξεν αὐτῷ ποτε τὸ κάλλιστον καὶ τελειώτατον, ὃ εἶχεν ἐν αὐτῷ, γεννῆσαι καὶ προαγαγεῖν· φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν. Ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον.* Daher die Erzeugung von *νοῦς* und *ἀλήθεια* (Hipp. Ref. VI, 29 p. 272). — Die prinzipielle Betonung der Allgemeinheit der Sünde und ihrer natürlichen angeborenen Art (Basil. b. Clem. Str. IV, 12, 83. Iren. IV, 27, 2). Basilides hat die Formel gebraucht: *κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν* (Cl. Al. Str. II, 3 p. 434). Allein diese Erwählung bedeutet doch nur ein *φύσεως πλεονέκτημα* (ib. cf. Str. V, 1 p. 645). Vgl. auch die interessanten Formeln gnost. Gegner, die Orig. bekämpft: *οὐχ ἡμέτερον ἔργον ἔσται τὸ κατ' ἀρετὴν βιοῦν ἀλλὰ πάντη θεία χάρις,* oder *οὐκ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τὸ σώζεσθαι ἀλλ' ἐκ κατασκευῆς . . . ἢ ἐκ προαιρέσεως τοῦ ὅτε βούλεται ἐλεοῦντος,* cf. Röm. 9, 16 (Orig. de princ. III, 1, 8 ff. 15. 18 ed. Redepenning p. 28. 33). Der Zusammenhang mit Paulus ist klar, der Sinn doch andersartig (vgl. c. Cels. V, 61), s. noch Priscill. tr. 1 p. 32 ed. Schepss cf. p. 11. 39. — Den Terminus *ὁμοούσιος* haben Gnostiker vielleicht zuerst gebraucht (z. B. Ep. Ptol. ad Fl. b. Epiph. h. 33, 7: das Gute hat die Natur *τὰ ὅμοια ἑαυτοῦ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν,* der Gegensatz dazu ist *ἑτέρας οὐσίας τεκαὶ φύσεως πεφυκώς.* — Clem. Exc. ex Theod. 42. 50. 53. Ir. I, 5, 1. 5. 6; 11, 3 cf. I, 30, 8. 14; II, 19. Hipp. Ref. VII, 22 cf. Clem. homil. 20, 7. — Iren. II, 17, 2 = *eiusdem substantiae*, ebenso übersetzt Augustin in Joh. tr. 97, 4 vgl. *consubstantialis* Tert. adv. Hermog. 44. Herakleon sagt *αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ πνεῦμά εἰσιν,* das gibt Origen. wieder durch: *ὁμοούσιοι τῇ ἀγεννήτῳ φύσει,* in Joh. XIII, 25). Die gnost. „Zweinaturenlehre“ folgt kirchlichen Vorbildern, hat aber auf die kirchliche Lehre kaum eingewirkt.

feld, Ketzergesch. S. 316ff. Meyboom, Marcion en de Marcionieten, 1888. G. Krüger, PRE. XII, 266ff. Zur Chronologie s. Harnack, Chronologie I, 306f.

1. In Marcion erblickten die Kirchenväter den schlimmsten Gnostiker neben Valentin. Die Untersuchungen Harnacks und Zahns haben eine andere Betrachtungsweise veranlaßt. Man sieht heute Marcion für einen Ultrapauliner an, der die Kirche durch das Evangelium Pauli reformieren wollte. Blickt man auf den äußeren Bestand des marcionitischen „Systems“, so treten einem die Ähnlichkeiten mit dem Gnostizismus deutlich entgegen (der gute und der gerechte Gott, die doketische Christologie, die Askese). Allein es fehlen so wichtige Bestandteile der Gnosis, wie die Äonenlehre und die Lehre von der Entstehung der Sünde. Dazu kommt, daß Marcion nicht erdichtete Offenbarungen benutzte, sondern sich streng an die paulinische Lehre hielt, und daß, wie geschichtlich feststeht, seine Lehre von den zwei Göttern nur ein späterer Einschlag zum Abschluß seiner Weltanschauung ist. Angesichts dieses Tatbestandes tun wir gut daran, in der DG. Marcion gesondert von den Gnostikern zu behandeln. Bei den Gnostikern wirkte das paulinische Evangelium nur nach in der Form dunkler Ahnungen und halb verstandener Bedürfnisse und es verband sich daher mit allen Tendenzen des religiösen Synkretismus, über den „Paulinismus“ des Simon Magus kamen sie nicht hinaus. Marcion wurde durch tiefste innere Erlebnisse auf das Evangelium des Paulus geführt und er machte vollen Ernst mit ihm, so wie er es verstand. Er war wirklich ein Pauliner und mit Paulus in der Hand wollte er die Kirche vom Gesetz befreien und ganz auf das Evangelium stellen. Er wollte mit Bewußtsein reformieren, aber nicht dem Aberglauben der Gebildeten zuliebe, sondern im Gehorsam gegen das Evangelium. Und er hat mit einer Energie ohnegleichen sein Leben diesem Werk gewidmet. So ist er der erste in der Kette von Reformern, deren letzter und größter Luther war. Sein Auftreten bezeugt uns sowohl, daß das Gesetzeschristentum immer mächtiger in der Kirche geworden war, als auch, daß die paulinische Tradition in ihr fortwirkte. Man mußte Paulus wieder entdecken, aber man konnte ihn noch finden.

2. Um 140 kam M. nach Rom, wahrscheinlich aus der heimischen Kirche (in Sinope) wegen Hurerei ausgestoßen. Er ist Glied der römischen Gemeinde geworden (Tert. IV, 4). Eine Frage brennt ihm auf dem Herzen: wie man den neuen Wein in die alten Schläuche gießen könne, und wiederum, daß kein guter Baum böse und kein schlechter Baum gute Früchte bringen könne (Matth. 9, 16f.; 7, 18). Was heißt das? Es bringt einmal den Zweifel zum Ausdruck an der kirchlichen Verknüpfung von Gesetz und Evangelium, und es drückt dann diesem Zweifel das Siegel auf: wie kann der Gute überhaupt noch

Böses tun und wie kann man von dem Bösen das Gute verlangen? Gerade dies aber tut die Kirche mit ihrem Gesetztum, sie verlangt Unmögliches und sie macht es selbst unmöglich. Die Lebenserfahrung eines nachdenklichen und ernsten Geistes spricht aus diesen Fragen. Die Antworten der Presbyter zu Rom genügten nicht. Am Galaterbrief gingen ihm die Augen auf (Tert. IV, 3. I, 20). Dort treten Paulus die das Evangelium durch das Gesetz fälschenden Judaisten entgegen. Zu diesen gehörten auch die übrigen Apostel. Auf diese Weise ist die Predigt des Evangeliums verfälscht, dieses mit dem Gesetz vermengt worden (Ir. III, 2, 2); die Kirche ist den Irrweg gegangen, den Paulus dem Petrus so hart verwies. *Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis* (Tert. I, 19. IV, 1. 6). Schlechthin voneinander geschieden sind A. und N. T., Gesetz und Evangelium. Vielleicht empfand er jetzt schon die schroffen Kontraste zwischen dem natürlichen Leben und dem Reich der Gnade.

Ihren Abschluß fand M.'s Lehre, als er durch den syrischen Gnostiker Kerdo in die gnostische Lehre eingeführt wurde (Ir. IV, 27, 1. 2. Tert. I, 2; IV, 17). Jene Gegensätze, zu denen er gekommen, ließen sich am besten begreifen aus der Annahme eines doppelten Gottes. Der eine ist unvollkommen, zornig, ein wilder Kriegsfürst, dem Irrtum, Fehlern und Reue ausgesetzt (Tert. I, 6; II, 20—26. Adam. I, 11). Das ist der Schöpfer der Welt. Von Gnade weiß er nichts, nur Strenge und Gerechtigkeit läßt er walten. Das ganze Elend des Menschendaseins mit den Schmerzen, die es von der Geburt bis zum Grabe begleiten, erklärt sich aus der Art dieses Gottes (z. B. Tert. III, 11. Cl. Al. Str. IV, 7 p. 584). Von ihm rührt das A. T. her; der Messias, welchen dasselbe weissagt, ist noch nicht gekommen, da auf Christum die Weissagungen nicht passen — Dickmilch und Honig hat er nicht gegessen, Samaria und Damaskus nicht unterworfen (Tert. III, 12—23) — und er ja dem Gesetz des Judengottes widersprochen hat (Adam. I, 10 ff. II, 10. 15 ff.). Dem Schöpfer steht gegenüber der andere Gott, der gut und barmherzig ist (Tert. I, 6. 26 usw.). Er war der „unbekannte Gott" bis zum 15. Jahr des Tiberius, da er sich in Christus offenbarte (Ir. I, 27, 2. Tert. III, 3; IV, 6; I, 19). Christus wird gern *spiritus salutaris* genannt (Tert. I, 19). Er ist die Erscheinung Gottes selber. Über das Verhältnis zu Gott fehlt es an deutlichen Aussagen. Gewöhnlich wird er einfach als der gute Gott selbst bezeichnet (Tert. I, 11. 14; II, 27; III, 9; IV, 7). Doch hat M. fraglos einen persönlichen Unterschied zwischen dem Vater und Christus gemacht. Christus hat sich nicht mit dem Leib des Demiurgen besudelt, sondern nahm — nur um sich verständlich machen zu können — einen Scheinleib an (Tert. III, 8–11). Da er den guten

Gott offenbarte, und die Propheten und das Gesetz sowie alle Werke des Demiurgen auflöste (Ir. I, 27, 2. Tert. IV, 25—27; I, 8. 19. Adam. II, 18. Epiph. h. 42, 4), so ließ dieser ihn an das Kreuz schlagen. Christus ging darauf in die Unterwelt und befreite hier die Heiden, und zwar selbst die Sodomiter und Ägypter, nicht aber die Frommen des A. T. (Ir. I, 27, 3). Auf die Höllenfahrt Christi hat M. fraglos großes Gewicht gelegt, aber er gab ihr die entgegengesetzte Tendenz, als sie in der Kirche sich herausbildete (s. oben S. 103 Anm. 1).[1] Paulus allein hat die Wahrheit treu bewahrt. Sie gilt es im Glauben annehmen (vgl. Apelles b. Eus. h. e. V, 13, 5. 7). So kommt man zur Vergebung der Sünden und wird ein Kind Gottes (Adam. II, 2. 19). Christus hat das Gesetz aufgelöst, nicht erfüllt, er hat nicht einen neuen Lappen auf das alte Kleid gesetzt oder neuen Wein in alte Schläuche gegossen (Adam. II, 16). Aber er hat nicht nur neue Gebote, die mit der Welt nichts zu schaffen haben, gegeben, sondern er hat die Menschen auch umgewandelt und gut gemacht: *Κακοὺς τοὺς ἀνθρώπους ὄντας ῥυσάμενος ἐκ τοῦ πονηροῦ ὁ ἀγαθὸς μετέβαλεν καὶ ἐποίησεν ἀγαθοὺς τοὺς πιστεύσαντας αὐτῷ* (ib. II, 6). Dieser Gedanke kann bei Marcion kaum gefehlt haben, denn einerseits entspricht er dem Ausgangspunkt seiner Lehre — der gute Baum bringt gute Früchte —, andrerseits konnte Marcion diesen Zug in der Lehre des Paulus kaum übersehen. Die paulinische Anschauung vom Geistwirken wird er in dieser Weise wiedergegeben haben. Der gläubige (vom Demiurgen losgekaufte) Mensch empfängt Sündenvergebung und wird von Gott umgewandelt. Erst so wird M.'s Paulinismus klar. Daß die Häreseologen uns von diesem Zuge nichts berichten, ist begreiflich, da sie ihr Interesse ausschließlich auf die Metaphysik M.'s richteten. —— Ein ernster ethischer Sinn herrschte unter den Anhängern Marcions, die strengste Askese wurde verlangt, vor allem Ehelosigkeit (Tert. I, 29. Clem. Str.

1) Nach Esnik (IV, 1 p. 177f.) muß der Demiurg, da er sich an dem unschuldigen Christus vergriffen und so sein eigenes Gesetz übertreten hat, Christus Genugtuung gewähren. Er sagt: *Dafür, daß ich gefehlt und dich unwissentlich getötet habe, weil ich nicht gewußt habe, daß du Gott bist, sondern dich für einen Menschen gehalten habe, gebe ich dir zur Genugtuung alle jene, welche an dich glauben wollen, sie zu führen, wohin du willst.* Christus entrückt darauf den Paulus und sendet ihn zu predigen, *daß wir um den Preis erkauft seien, und ein jeder, welcher glaubte an Jesus, wurde verkauft von dem Gerechten dem Guten* (Gott). Im Paulinismus des Marcion läge eine merkwürdige Lücke vor, wenn er von dem Erlösungswerk nichts gesagt hätte; ich halte es daher für wahrscheinlich, daß M. nach 1. Kor. 6, 20; 7, 23 die von Esnik mitgeteilte Anschauung wirklich vorgetragen hat. Erst so gewinnt auch seine Ansicht von der Rettung durch den Glauben Halt.

III, 3 p. 515). Die Menschen sollten sich lösen von dem Demiurgen und seinen Werken. Die meisten gehen aber verloren (T. I, 24), d. h. sie verfallen dem Feuer des Demiurgen (Tert. I, 28). Der gute Gott straft nicht; er will die Bösen nicht. Das ist sein Gericht (T. I, 27 cf. Adam. II, 4 f.). Die leibliche Auferstehung leugnete M. (Ir. I, 27, 3. Tert. I, 29).

3. Dieses M.'s Lehre. Die Gegensätze von Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum, Natur und Gnade, dem gerechten und dem guten Gott, beherrschen dieselbe. In den „Antithesen" hat er dieses dargestellt (Tert. I, 19, IV, 6. 9). Sein Verständnis des Galaterbriefs führte ihn auf den Gedanken, daß die in der Kirche gebräuchlichen apostolischen Schriften teils interpoliert teils unecht seien. Da er am wörtlichen Verstand der Schrift streng festhielt, konnte diesem Mangel nur durch Kritik abgeholfen werden. So entstand M.'s N. T., welches außer einem bearbeiteten Lukasevangelium noch 10 ebenfalls emendierte paulinische Briefe enthielt (Ir. I, 27, 2. Tert. IV, 2. 3. 5. V). Dieses Unternehmen beweist, eine wie hohe Bedeutung die neutestamentlichen Schriften damals schon in dem Bewußtsein der Kirche gehabt haben.

M. war ein praktisches Genie. Nachdem er aus der Kirche getreten, begann er zu wirken. Die Kirche wollte er reformieren, das reine Evangelium wiederherstellen. *Aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse* (Tert. I, 20). Er hat Gemeinden gegründet (Tert. IV, 5 usw.), und schon um 150 war seine Lehre *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων* verbreitet (Just. Ap. I, 26). Bis in das 6. Jahrhundert haben sich marcionitische Gemeinden im Orient erhalten.[1]) Die Kirche hat im Marcionitismus die schlimmste aller Häresien erblickt, für die innere Wahrheit in M.'s Unternehmen konnte sie in den Tagen des Kampfes kein Verständnis haben. Daher hat Marcion nur negative Wirkungen ausgeübt. Daß in Gott Barmherzigkeit und Gerechtigkeit eins sind, und daß der Schöpfer der Welt auch ihr Erlöser ist, das im Gegensatz zu M. festzustellen, haben die Kirchenväter sich bemüht.

§ 12. Die montanistische Reformation.

Quellen. Die montanist. Orakel sammelten N. Bonwetsch, Gesch. des Montan. S. 197 ff. u. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 591 ff., über sonstige Schriften

---

1) Die Lehre hat sich dabei teils gnostischen, teils kirchlichen Ansichten akkommodiert (*μία ἀρχή* Apelles b. Rhodon, Eus. h. e. V, 13. Zwischen *ἀγαθόν* und *κακόν* als *τρίτη ἀρχή: δίκαιον* Prepon, Hipp. Ref. VII, 31. Adamant. I, 2 f. Christi Leiden erkauft die Menschen aus der Gewalt des Demiurgen, s. Esnik S. 252 Anm. 1; die Hyle als 3. Prinzip Clem. Str. III, 3, 12 p. 515.

Bonwetsch a. a. O. S. 16 Anm. Tertullian de corona, de fuga, de exhort. castitatis, de virg. veland., de monagamia, de ieiunio adv. psych., de pudicitia. Die 7 BB. de ecstasi (vgl. Hieron. de vir. ill. 24. 40. 53) sind verloren. Die ältesten Gegenschriften sind verloren, von Apolinarius, Melito, Apollonius, Miltiades, einem Anonymus (aus dem Eus. größere Auszüge gibt), Serapion s. Eus. h. e. V, 16—19. IV, 26, 2. — Iren. adv. haer. III, 11, 9. Hippol. Refut. VIII, 6. 19. X, 25. Ps. Tert. 21. Philaster h. 49. Epiphan. h. 48. 49 (nach alten Quellen, vgl. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfes, 1891). Orig. de princ. II, 7, 3f. Didymus, De trinitate III, 41 (Migne Gr. 39, 984ff.). Hieronym. Ep. 41. Theodoret haer. fab. III, 2.

Zu vergl.: Ritschl, Altkath. K. 402ff. Bonwetsch a. a. O. 1881. Hilgenfeld 560ff. Belck, Gesch. d. M. 1883. Harnack DG, I³, 389ff.

Zur Chronologie s. Zahn, Forschungen V, S. 1ff. Harnack, Chronol. I, 363ff.

1. In ganz andere Probleme als Marcions Reformversuch führt uns die montanistische Reformation. Wie Marcion hat auch Montanus die Kirche erneuern wollen durch Rückgang auf das alte Christentum. Beide wollten die Kirche von der Welt befreien, der eine durch Gedanken des Paulus, der andere durch die strenge Durchführung johanneischer Gedanken. Aber während der eine ein nüchterner Realist war, der das gegenwärtige Leben erneuern wollte im Gehorsam gegen die geschichtliche Offenbarung, fühlte der andere sich als den letzten Propheten und lehrte auf die Gegenwart zu verzichten, um bereit zu sein zum Empfang des himmlischen Jerusalems. Seit einem Menschenalter las man in Kleinasien die Weissagungen vom Parakleten, der die Offenbarung Christi vollenden würde. Aber in der Wirklichkeit des Lebens fing der Geist allmählich an zurückzutreten, Lehren, Gebote und Ordnungen traten an seine Stelle. Und zugleich damit verblaßte immer mehr der Glaube an das nahe Ende. Schon gab es gläubige Christen, die vom tausendjährigen Reich nichts wissen wollten (Justin Dial. 80), und in dem Maß als die Autorität der heiligen Schriften in der Kirche stieg, mußte der heil. Geist die lauten Formen ekstatischer Erregungen und prophetischer Enthüllungen ablegen. Es wurde immer mehr so, wie es Paulus gewünscht hatte, daß der Geist sein Wirken durch die ruhige Predigt in den Herzen ausübte. Im ganzen fing man an, wie es uns die apokryphen Apostelgeschichten zeigen, den Trieb nach dem Wunderbaren nicht mehr an dem Erleben gegenwärtiger Wunder zu stillen, sondern an phantastischen Erzählungen von den Worten und Taten der großen Gründer der Kirche. Es ist immer so gewesen: solange man selbst im Wunderbaren lebt, bedarf man weniger der Wundergeschichten; wenn die wirklichen Wunder verschwinden, schießt die Produktion der Wundergeschichten ins Kraut.

So hatte um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine andere Anschauungs- und Empfindungsweise das alte enthusiastische Christentum der Wunder und der Geisterregung langsam aber sicher in den Hintergrund geschoben.

Den Geist und die Wunder haben die Apostel „ohne Maßen“ gehabt, die Gegenwart hat die Lehre und die Gesetze der Apostel. Die Gnosis, die mit eigenen Propheten und Offenbarungen operierte, trug das Ihre dazu bei, den Geist unpopulär zu machen. Aber freilich war das Bewußtsein von der kraftvollen Nähe Gottes noch so unmittelbar und lebhaft, daß man für das Auftreten eines Propheten und für die Verkündigung des nahen Endes noch Verständnis besaß. Das war die Situation, die beides erklärt, sowohl daß ein Prophet sich zum Auftreten gedrängt fühlte und Anhänger fand, als auch daß sein Werk schließlich scheitern mußte. Montanus ist ausgegangen von Johannes, er wollte die Weissagung vom Zeitalter des Parakleten verwirklichen, und er ist an Gedanken zerschellt, die zum Teil auf denselben Johannes zurückgehen, den Gedanken von der die Kirche leitenden „Geboten“.

2. Im Jahr 156/57 trat in Phrygien Montanus auf und fand dort zuerst Anhang. Daher die Bezeichnung *κατὰ Φρύγας αἵρεσις*. Er wie die Weiber Prisca und Maximilla fühlten sich als Propheten. Die Art dieser Prophetie kennzeichnet etwa der Spruch des in Montan redenden Geistes: „siehe der Mensch ist wie eine Lyra und ich fliege über sie wie das Plektron. Der Mensch schläft und ich wache“ oder Maximillas Wort: „Gesandt hat mich der Herr . . . . gezwungen, wollend oder nicht wollend die Erkenntnis des Herrn zu lernen“.[1]) Auf Grund der johanneischen Schriften meinte man, die letzte höchste Stufe der Offenbarung sei erreicht, das Zeitalter des Parakleten sei gekommen, in M. rede er, und die Herabkunft des himmlischen Jerusalems stehe nahe bevor. In Pepuza und Tymios wird es seine Stätte finden (Epiph. h. 49, 1 vgl. Apollon. b. Eus. V, 18, 2). Angesichts dessen sollen die Christen die Ehen lösen, streng fasten, in Pepuza sich versammeln die Herabkunft Jerusalems zu erwarten. Geld wird gesammelt, die Prediger dieser Lehre zu besolden (Apollon. b. Eus. h. e. V, 18, 2, cf. 16, 14). Dies wird die ursprüngliche Form des Montanismus sein.

3. Bald nun breitete sich der Montanismus weiter in Kleinasien aus, er kam auch nach Thracien, Rom und Nordafrika, wo sich ihm der mächtigste Herold des Montanismus, Tertullian anschloß. Aber was die Kirche im großen erfahren hatte, das erfuhr auch die montanistische Bewegung: der Geist ergriff nicht mehr die Volksmassen, und das Ende kam nicht. Aber alle Gedanken des Montanismus ruhten auf diesem

1) *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις*, bei Epiph. h. 48, 4. Maximilla: *ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῆς συνθήκης αἱρετιστὴν, μηνυτὴν, ἑρμηνευτὴν ἠναγκασμένον θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ*, Epiph. h. 48, 13.

Doppelten, dem Geist und dem Ende. Und auch hier wurde nun aus dem entschwundenen Leben eine Theorie vom Leben und ein Gesetz für das Leben. Die unmittelbare Erwartung des Endes wurde zum Dogma, daß man in der letzten Zeit lebe, und der naturgemäße Ausdruck dieser Erwartung wurde zu einem Komplex statutarischer Moralregeln. Und statt des Geistes, der alle ergreifen sollte, mußte man sich mit dem Glauben begnügen, daß er die montanistischen Propheten ergriffen habe und auch andere ergreifen werde. An die Stelle des ursprünglichen Enthusiasmus traten festere Formen und eine theoretische Bestimmung des Wesens und der Bedeutung dieser Erscheinung. 1) Die letzte Periode der Offenbarung ist angegangen. Es ist die Zeit der geistlichen Gaben. Die *agnitio spiritalium charismatum* ist das Kennzeichen der Montanisten (Tert. monog. 1. adv. Prax. 1. Passio Perpetuae 1). Dies besagt zunächst die Anerkennung des Parakleten und seiner Genossen. Maximilla hat gesagt: *μετ᾽ ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια* (Epiph. h. 48, 2). Aber visionäre Prophetien gab es auch später, freilich nur selten. Das hat schon Prisca geweissagt (Tert. de exh. cast. 10), und demgemäß achtete man eifrig auf derartige Erscheinungen im Leben. Eine Frau etwa schaut, während über die Seele gepredigt wird, diese in körperlicher Gestalt und beweist dadurch das stoische Dogma von der Körperlichkeit der Seele. Oder eine Märtyrerin sieht in der Nacht im Traumgesicht Christus an der Spitze einer langen Leiter und an ihrem Fuß einen Drachen. Das sind solche „Weissagungen“ der „neuen Propheten“ (Tert. de anim. 9. Pass. Perp. 1. 14. 21. 4. 7f. 10. 11ff.). Die Anerkennung der Charismen ist so das Merkmal des Montanismus. *Δεῖ ἡμᾶς, φησὶ, καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι* (Epiph. h. 48, 1). Aber die Weissagung starb aus (Anon. bei Eus. V, 17, 4). Man fing daher an sie schriftlich zu fixieren. Was man damit gewann, waren neue Bücher und neue Buchstaben, aber nicht die erwartete Ausgießung des Geistes. Man konnte den Kreis der heiligen Schriften erweitern, das neueste Testament der dritten Epoche der Heilsgeschichte dem Neuen Testament der zweiten Epoche anhängen — wenn man so sagen will —, aber das alles brachte nicht den Geist und es führte nicht hinaus über den bisherigen geistigen Besitzstand. So entstanden Sammlungen mont. Schriften (Hipp. Ref. VIII, 19: *βίβλοι ἄπειροι.* Eus. h. e. V, 16, 17; 18, 5 [der kath. Brief des Themison], Pass. Perp. 1). Und wie man in den Schriften einen Ersatz für den Geist suchte, so kam man in Abhängigkeit vom kirchlichen Sukzessionsgedanken zur wunderlichen Annahme einer prophetischen Sukzession (Anon. b. Eus. V, 17, 4). So hatte man schließlich an Stelle der freiwaltenden Geistmacht Bücher und eine prophetische Hierarchie! 2) Anerkannt ist die Orthodoxie der

Montanisten und ihre Annahme der Glaubensregel (Tert. cf. Epiph. h. 48, 1. Philast. h. 49). Der Monarchianismus in Aussprüchen Montans (Didym. de tr. III, 41, 1. Epiph. h. 48, 11) erklärt sich aus Mangel an theologischem Interesse und wissenschaftlicher Bildung (vgl. Tert. adv. Prax. 3, Orig. c. Cels. VIII, 14). Er ist auch später hier und da festgehalten worden (Hipp. VIII, 19. Ps.-Tert. 21. Theodoret h. f. III, 2. Did. de tr. III, 41, 1. Hieron. ep. 41, 3). — 3) Stark betont wird die Nähe des Endes; mit der Anerkennung der Charismen zusammen ist dies das Hauptdogma. — 4) Strenge sittliche Forderungen a) Einmaligkeit der Ehe, b) strenge Fastenordnung: *saepius ieiunare quam nubere* (Tert. de iei. 1), c) strenge Sittenzucht, der Paraklet sagte: *potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant* (Tert. de pud. 21). Nach der Taufe gibt es für grobe Sünden (bes. Hurerei) keine weitere Vergebung. Auch das ist keine Neuerung, sondern nur die alte Praxis, wie sie vor Hermas — *Pastor moechorum* nennt daher Tertull. sein Werk (pud. 20) — bräuchlich war (s. oben S. 125 f.). Einer anderen Beurteilung unterliegen freilich die *delicta cotidianae incursionis* (Tert. de pud. 6. 7. 19). Im Abendland führte diese Auffassung zu einem Konflikt durch die Behauptung, daß nur die *ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum*, Sünden vergeben könne (Tert. pud. 21 vgl. unten). Nur das Martyrium kann Todsünden wieder gut machen (ib. 9. 22). d) Das Martyrium wird ungemein hochgehalten (Anon. b. Eus. V, 16, 20). Die *fuga in persecutione* (Tert.) ist verboten. Ein Prophetenspruch mahnt: *Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis* (Tert. de fug. 9, de an. 55). — 5) Hierzu kam später die Organisation eigener Gemeinden. Weißgekleidete Jungfrauen mit Fackeln in den Händen vollzogen etwa die prophetische Bußpredigt. Pepuza wurde der Mittelpunkt, wo alljährliche Versammlungen stattfanden (Hier. ep. 41, 3. Epiph. h. 49, 2). Aus der reformierten Kirche, die Montanus vorschwebte, war eine Sekte geworden mit archaistischer Stimmung und ekstatischen Velleitäten.

4. Die Kirche befand sich dieser Erscheinung gegenüber in einer schwierigen Lage (vgl. die Stellung des röm. Bischofs bei Tert. adv. Prax. 1). Die Montanisten waren orthodox und Gegner der Gnosis. Charismen kannte und anerkannte im Prinzip wenigstens die Kirche noch zur Zeit des Irenäus.[1]) Aber dieselben sind mehr und mehr zurückgetreten. Origenes z. B. weiß nur von „Spuren" der Geistgaben, die zur Zeit

1) Justin Dial. 30. 39. 82. 87. 88. Ap. II, 6. Minuc. Fel. Octav. 40. Cels. bei Orig. c. Cels. VII, 9. Ir. adv. h. I, 13, 4; II, 31, 2; 32, 4; V, 6, 1; II, 6, 2. Eus. h. e. V, 1, 49; 3, 2. 3. 4. Anon b. Eus. h. e. V, 17, 4.

Christi und der Apostel so reichlich in der Kirche vorhanden waren, „bei wenigen“ zu berichten. Wirkliche Wunder gehören nach ihm also wesentlich der Geschichte an.[1]) Ebenso ist jetzt schon hinsichtlich des sittlichen Ernstes und der Erwartung des nahen Endes eine gewisse Abspannung eingetreten.[2]) Hieraus begreift sich der Anklang, den die montanistische Prophetie fand. Die Nähe des Endes verkündet die Schrift, Charismen sind der Kirche notwendig, in der Welt führt sie ein Pilgerdasein, daher sollen sich ihre Glieder von dem natürlich weltlichen Leben frei halten. Man glaubte auf dem Boden der Schrift zu stehen, wenn man mit der Prophetie des Montanus die geweissagte Zeit des Parakleten gekommen sein ließ, und man hatte das Bewußtsein, daß durch diese Form des Christentums die verweltlichte Kirche (*psychici* sind die Kirchlichen, *spiritales* die Mont., Tert. monog. 1) reformiert werde. Hatte Marcion seinen Reformversuch an die Lehre des größten Apostels geschlossen, so der Montanismus an die des letzten Apostels. Aber die Macht des wirklichen Lebens war auch hier stärker als der mühsam behauptete Biblizismus, dem sich die Wirklichkeit nicht fügte. Man kann sich zur Verdeutlichung der Tendenzen und Kräfte des Montanismus etwa der irvingianischen Bewegung unserer Tage erinnern. So biblisch die Absichten waren, stand doch die kirchliche Entwicklung auf festerem Boden und stimmte schließlich auch besser mit der Bibel überein. Das hat die Kirche allmählich deutlich erkannt.

Seit den siebziger Jahren des 2. Jahrh. — Montan starb ca. 175, dann Priska, 179 Maximilla — entbrennt der Kampf wider die Montanisten, durch den sie schließlich aus der Kirche gedrängt werden. Soter von Rom (166 bis 175) sprach sich wider sie aus,[3]) die Konfessoren von

---

1) *Σημεῖα δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατ᾽ ἀρχὰς μὲν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας, μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ πλείονα ἐδείκνυτο, ὕστερον δὲ ἐλάττονα· πλὴν καὶ νῦν ἔτι ἴχνη ἐστὶν αὐτοῦ παρ᾽ ὀλίγοις τὰς ψυχὰς τῷ λόγῳ καὶ ταῖς κατ᾽ αὐτὸν πράξεσι κεκαθαρμένοις* (Orig. c. Cels. VII, 8 cf. II, 8; I, 46; vgl. auch Ir. adv. h. III, 11, 9: *simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum:* die sog. „Aloger“.

2) Für letzteres vgl. Tert. Apol. 39: *oramus . . ; pro mora finis.* Hipp. Comm. zu Dan. IV, 22: *εἰπέ μοι, εἰ γινώσκεις τὴν ἡμέραν τῆς ἐξόδου σου, ἵνα τὴν συντέλειαν τοῦ παντὸς κόσμου πολυπραγμονήσῃς . . . Διὰ τί καὶ σὺ οὐ μακροθυμεῖς, ἵνα καὶ ἕτεροι σωθῶσιν καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν κλητῶν ἁγίων πληρωθῇ;* vgl. schon Justin Dial. 80: auch viele orth. Christen halten nichts vom 1000j. Reich.

3) Ich halte mit Zahn (Forsch. V, 51 ff.) und Harnack (Chron. I, 369) diese Notiz des Praedest. I, 26 für eine richtige, nach Tertull. verlorenem Werk de ecstasi gemachte Angabe. Ist das aber zutreffend, so hat bereits Tertullian (ib: *asserens falsa esse de sanguine infantis, trinitatem in unitate deitatis, poenitentiam lapsis, mysteriis iisdem unum pascha nobiscum*) die Montanisten gegen den später geläufigen Vorwurf, bei dem Abendmahl ein Kind zu schlachten

Lyon (177) schrieben wider sie an den röm. Bischof (Eus. h. e. V, 3, 4 vgl. Voigt a. a. O. S. 71 ff.). Man fing an das Schwarmgeistige der νέα προφητεία, wie man sie nannte, zu erkennen. Durch Exorcismus versuchte man Priska beizukommen (Eus. V, 19, 13). Oder es wurde der Versuch gemacht den Geist, der in Maximilla redete, zu widerlegen (Eus. V, 16, 16 f.; 18, 13). Die alte Scheu vor dem Walten des Geistes war geschwunden. Die Reden der Prophetinnen imponierten so wenig, daß ihre Anhänger sich ins Mittel legen müssen, um die exorcistische Behandlung zu verhindern oder die Kritik nicht allzu tief dringen zu lassen. Man fing an sich der neutestamentlichen Worte über falsche Propheten, die in der letzten Zeit kommen würden, zu erinnern und meinte in den montanistischen Propheten gingen diese Weissagungen in Erfüllung (Epiph. h. 48, 8). Sittliche Anschuldigungen — bes. Habgier — wider sie fanden sich nun bald (Eus. V, 18, 2 ff. 6 f. 11). Das Wort, man soll sie an ihren Früchten erkennen, wandte sich wider sie, immer sicherer wurde man in dem Urteil, daß es sich hier nicht um den Parakleten, sondern um die falschen Propheten der Endzeit handle. Maximilla hat den Umschwung noch erlebt und in ergreifenden Worten dem Schmerz des verfolgten Geistes Ausdruck verliehen.[1] Es ging eine scharfe Luft durch die kirchlichen Kreise. Es war das Verhängnis des Montanismus, daß er in die Zeit fiel, da die Kirche durch die Gnostiker mistrauisch geworden war gegen alles „Neue“ und besonders gegen das ungezügelte Geisttum. Die antignostische Reaktion hat auch den Montanismus mit fortgespült. Der Hauptpunkt, der gegen die Montanisten geltend gemacht wurde, war der ekstatische Charakter ihrer Prophetie. Miltiades trat mit seinem Buch „περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν“ hervor (Eus. V, 17, 1). Die Propheten des A. u. N. T. sowie der Kirche hätten nicht in diesem Zustand geweissagt. Die neue Prophetie sei Pseudoprophetie, vom Teufel eingegeben (Anon. b. Eus. V, 16, 4. 7. 8; 17, 2 ff. Apollon. ib. 18, 1. Epiph. h. 48, 1—8 vgl. Orig. de princ. II, 7, 3.) Ebenso erkannte man die Unmöglichkeit, daß diese enthusiastische Prophetie ein neues Zeitalter hervorbringen solle (Eus. V, 16, 9. Epiph. h. 48, 8. 11. 12. Did. de tr. III, 41, 2). Daß man hierbei auch zu weit ging und mit der falschen Prophetie zugleich überhaupt die Prophetengabe verwarf, ist begreiflich.[2] Das muratorische Frg. sagt:

(Epiph. h. 48, 15) verteidigen müssen; so lebhaft ist dann schon früh der Haß wider die Montanisten gewesen.

1) Eus. h. e. V, 16, 17: τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα· διώκομαι ὡς λύκος ἐκ τῶν προβάτων· οὐκ εἰμὶ λύκος, ῥῆμά εἰμι καὶ δύναμις.

2) Ir. III, 11, 9: *sed simul et evangelium et phropheticum repellunt spiritum. Infelices qui pseudoprophetas* (nicht: *pseudoprophetae) quidem esse nolunt*

profetas conpletum numero (l. 79). Und Tert. schreibt: *ut proinde officia cessaverint quemadmodum et beneficia eius, atque ita negetis usque adhuc eum munia imponere, quia et hic lex et prophetae usque ad Ioannem. Superest ut totum auferatis quantum in vobis tam otiosum* (de iei. 11 fin.). Er, der Montanist, sieht in der kirchlichen Stellung zur neuen Prophetie einen Abfall vom Christentum überhaupt, da doch diese Prophetie nur die Gebote Gottes bestätige. Die Kirche wolle eigentlich Gesetz und Propheten bei Johannes dem Täufer ihr Ende finden lassen nach Matth. 11, 13. Aber aller Widerspruch hielt die Entwicklung nicht auf. — Synoden — die ersten uns bekannten — wurden in Kleinasien abgehalten und die Anhänger der neuen Prophetie aus der Kirche verwiesen (Anon. bei Eus. V, 16, 10. So noch später in Iconium Cypr. ep. 75, 19). So ist der Montanismus aus der Kirche gedrängt worden. Seit dem 4. Jahrh. bekam er den Druck der Staatsgewalt zu spüren. Seit dem 6. Jahrh. verschwindet er (vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 171 ff.).

Die Kirche hat den M. verworfen, weil sie in den schweren Kämpfen jener Tage sich immer fester auf die alte Überlieferung hatte zurückziehen lernen, und weil das alte Geistwesen in das sich herausbildende System eines geordneten Kirchenwesens nicht hineinpaßte. Der absterbenden Charismen hat sie sich entledigt und dem Geist „das Wort des Evangeliums des neuen Bundes" entgegengestellt, von dem nichts fortgenommen und dem nichts zugefügt werden darf (der Anon. b. Eus. h. e. V, 16, 3), und den Formen fester Organisation den Weg geebnet. Für die Entwicklung der Kirche ist dieser Kampf daher von größter Bedeutung.

(nicht: *volunt*), *propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia.* Es ist das „die Häresie, welche die Bücher des Joh. verwirft" (nach Hippol. Epiph. h. 51, 3), von Epiph. „Aloger" genannt (vgl. Epiph. h. 51. Philaster h. 60. Ir. III, 11, 9). Um 170 haben dieselben in Kleinasien das Joh. ev. und die Apok. als unecht und als von Kerinth verfaßt, verworfen. Über ihre krit. Gründe s. Epiph. h. 51, 2. 18 f. 21 f. 32. 34. Es sind kath. Christen, welche auf diese Art dem Montanismus die Quelle abschneiden wollten. Vgl. Zahn, Gesch. d. nt. Kan. I, 237 ff.; II, 967 ff. Ähnlich um 210 Cajus in Rom, welcher nur die Apok. als kerinthisch verwarf. Aus der Gegenschrift Hippol. wider ihn s. die Fragmente in Hippolyts Werken II, 241 ff.

Drittes Kapitel.

Die Anfänge der kirchlichen Theologie.

Bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts hatten wir an der Hand der apostolischen Väter die Geschichte der christlichen Lehre kennen gelernt. Die Kirche war nach ihrem weit überwiegenden Bestand zu einer ökumenischen heidenchristlichen Gemeinschaft geworden. Die gewaltige Missionsarbeit, die sie immerfort und fast durchweg auf heidnischem Boden leistete, brachte allmählich eine immer regere Verbindung mit der Gedankenwelt des Heidentums mit sich. Der wachsenden äußeren Ausdehnung entsprach das Bestreben nach innerer Konsolidierung. Die Organisation der Ämter und die Anwendung der heiligen Schriften sowie der Tradition als der entscheidenden Autoritäten wurde naturgemäß immer fester und umfassender.

Die mannigfachen Berührungen mit der Welt und die Notwendigkeit, in der Welt eine allen verständliche geschichtliche Stellung zu markieren, riefen eine kirchliche Literatur hervor, die nicht nur praktischen Erbauungszwecken dienen, sondern wissenschaftlichen Charakter tragen sollte. Nicht aus literarischen Velleitäten, sondern aus der inneren Notwendigkeit der geschichtlichen Situation wuchs diese Literatur hervor. Es handelte sich einmal darum, dem Staat und der gebildeten Gesellschaft das Wesen und die Wahrheit des Christentums klarzulegen, nicht zunächst zur Bekehrung, sondern zur Belehrung. So entstanden die Schriften der Apologeten. Es war dann weiter eine unumgängliche Notwendigkeit, das Recht der Kirchenlehre zu erweisen gegenüber den reformerischen Tendenzen der Gnostiker, Marcioniten und Montanisten. Das geschah in der antimontanistischen und antignostischen Literatur.[1])

1) Auch dem Judentum gegenüber bestand diese Aufgabe. Die Apologeten haben sie mehr gelegentlich erledigt, nur Justin verfaßte den großen Dialogus cum Tryphone eigens für diesen Zweck, vgl. noch den verloren gegangenen Dialog des Jason und Papiskus, s. Orig. c. Cels. IV, 52.

Und endlich mußte man mit innerer Notwendigkeit zu einem positiven Aufbau der kirchlichen Weltanschauung fortschreiten, der die geistige Überlegenheit der Kirche über die Gnostiker und die Philosophen der Welt dartat. Dieser Absicht sind die Werke der großen alexandrinischen Theologen gewidmet. Mit dieser Literatur sind die wesentlichen Quellen bezeichnet, die der DG. für die drei Menschenalter seit ca. 140 fließen. Die Mannigfaltigkeit der Tendenzen, die diese Quellen beherrschen, läßt die verschiedenen Strömungen in der inneren Entwicklung der Kirche gut zum Ausdruck gelangen. Der heidnischen Welt gegenüber wurde das Christentum als die aufgeklärte Religion und Sittlichkeit charakterisiert. Im Kampf gegen die Gnosis prägte es sich als Kirchlichkeit und kirchlicher Traditionalismus aus. Der Versuch, die philosophische Weltanschauung positiv zu übertreffen, trieb alle spekulativen und synkretistischen Züge der neuen Religion an die Oberfläche. Als vernünftige Religion und Moral stellte sich das Christentum dem Staat und der Gesellschaft vor, als kirchlicher Traditionalismus der Gnosis, als die Weisheit über alle Weisheit der Philosophie und Kultur der Zeit. Die Distanzen zwischen diesen Tendenzen sind nicht gering — sie scheinen zu Widersprüchen zu werden —, aber sie beweisen auch, welche Vielseitigkeit der Interessen und welche Beweglichkeit des Lebens dem Christentum einwohnten, es war fähig, alles an Werten, was die Welt besaß, sich anzueignen und doch die Welt auszuscheiden und von der eigenen Überlieferung nicht zu weichen. Jede dieser Tendenzen entsprang einem praktischen Bedürfnis und jede ist daher von Nutzen gewesen für den Sieg des Christentums über die antike Welt. Aber mit jedem dieser Triebe war auch die ernste Gefahr verbunden, Schaden zu nehmen an dem Kern der Religion. Der Kern wächst nur in der Schale, aber man darf darum nicht die Schale mit dem Kern verwechseln.

Wir haben im folgenden die drei Themata, die wir bezeichnet haben, zu untersuchen, und zwar so, daß die bezeichneten Tendenzen dabei möglichst hervortreten. Daraus ergibt sich, daß wir auf einzelne Lehren der Apologeten im Zusammenhang mit der eingehenderen Darstellung der antignostischen Theologen zurückgreifen werden. — Es handelt sich zunächst um die apologetische Literatur.

§ 13. Die Darstellung des Christentums durch die altkirchlichen Apologeten.

Quellen: Die griech. WW. in Corpus apologetarum ed. Otto 9 Bde. 1842 ff. Bd. 1—6 in 3. Aufl. 1876 ff. Tatian, Athenagoras und Aristides auch in Texte u. Unters. IV. Vgl. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apol. (Texte u. Unters. I) 1882. Im einzelnen: Quadratus ca. 125, s. Eus. h. e. IV, 3, 2 vgl.

Zahn in Neue kirchl. Ztschr. 1891, 281 ff. Marcianus Aristides, seine Apol. syr. erhalten, ca. 140—145 s. R. Seeberg, Die Ap. d. Arist. untersucht und wiederhergestellt in Zahns Forschungen V, S. 159—414, sowie R. Seeberg, der Apol. Aristides, 1894, wo auch die Homilie des Arist. u. ein Frg. — Verloren sind die Apologien des Melito von Sardes (Eus. h. e. IV, 26); die unter s. Namen syr. erhaltene Apol. ist nicht echt), des Apolinarius von Hieropolis (ib. IV, 26, 1; 27), des Miltiades (ib. V, 17, 5 vgl. Seeberg a. a. O. S. 238 ff.). Diese Bücher waren alle an Marc Aurel gerichtet (161—180). Justin der Märtyrer schrieb ca. 150 seine beiden Apologien, etwas später den Dialogus c. Tryphone; von der Schrift περὶ ἀναστάσεως zwei Frg. bei Otto II, 208 ff. Vgl. Zahn, Ztschr. f. KG. VIII, 1 ff. Veil, Just. Rechtfertigung des Christ. eingeleitet, verdeutscht und erläutert 1894, dazu Seeberg im Theol. Littbl. 1895 Febr. M. v. Engelhardt, D. Christent. Justin d. Märt. 1878. Dazu A. Stählin, Justin d. Märt. u. s. neuester Beurteiler 1880. W. Flemming, Zur Beurteilung d. Christent. Just. 1893. F. Bosse, Der präex. Christus d. Just. 1891. Tatian, λόγος πρὸς Ἕλληνας. Vgl. W. Steuer, die Gottes- und Logoslehre des Tatian, 1893. Athenagoras, ca. 170, Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν. Außerdem περὶ ἀναστάσεως. — Theophilus von Antiochien, ad Autolycum libri 3. Buch III ist 181 geschrieben III, 27), vgl. A. Pommrich, Die Gottes- und Logoslehre d. Theophil., 1904. Nicht in diese Zeit gehört die Epist. ad Diognetum, vgl. R. Seeberg in Zahns Forsch. V, 240 ff. Lat. geschriebene Apol. besitzen wir von Minucius Felix: Octavius, vielleicht erst im 3. Jahrh. geschrieben, vgl. Harnack, Chronol. II, 324 ff. Edid. Halm in Corp. scr. eccl. lat. II. Vgl. Kühn, Der Oct. d. Min. Fel. 1882. Dazu Martyrium Apollonii, vgl. Klette, Der Prozeß und die Acta d. Apollon. (Texte u. Unters. XV, 2), 1897. Harnack in Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1893, 721 ff. R. Seeberg in Neue kirchl. Ztschr. 1894, 58 ff.

1. Die wirkungsvollste Apologie des Christentums war zu allen Zeiten das Leben seiner Bekenner. Das haben auch die alten Apologeten genau gewußt und sie sind nicht müde geworden, das Augenmerk ihrer Widersacher auf das ernste, strenge, demütige, reine und wahrhaftige Leben der Christen zu lenken.[1]) Aber die konkrete Lage erforderte, daß zu dieser schweigenden eine redende Apologie hinzutrat. Nicht nur liefen im Volk grausige Gerüchte über die Christen umher, nicht nur strafte der Staat den Träger des Christennamens als Verbrecher an der offiziellen Staatsreligion und der Majestät des Kaisers,[2]) sondern auch

1) Vgl. hierzu Harnack, Missionsgesch. S. 153 ff.

2) ἀθεότης, ἀσέβεια, geheime Unsittlichkeit s. ep. eccl. Lugd. b. Eus. h. e. V, 1, 14. 9: ὅτι μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβές ἐστιν ἐν ἡμῖν. Tert. Ap. 10: *Sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa imo tota est.* Athenag. 3: τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα· ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις cf. Plinii ep. X, 79. Aristid. 17. Just. Ap. I, 6. 26 f.; II, 12. Dial. 10. Theoph. III, 4. 15. Eus. h. e. V, 1, 9. 14. 19. 26. 52. Minuc. F. 8 ff. 28 ff. Tert. Ap. 27 f. 7 ff. 39. Orig. c. Cels. VI, 27; VIII, 39. 41. 65. 67 etc. Die Verleumdungen (Essen eines Kindes bei dem Abendmahl und Unzucht) sind von den Juden aufgebracht worden (s. Orig. c. Cels. VI, 27, vgl. Justin. Dial. 17, auch 10).

die Macht der öffentlichen Meinung, wie die Gelehrten und die Höherstehenden sie repräsentierten, zeugte wider das Christentum, weil man in ihm allmählich immer deutlicher eine politische Gefahr für das römische Weltreich erblickte.[1]) Demgegenüber war es für eine Gemeinschaft, die immer mehr in das helle Licht der Geschichte trat, unmöglich zu schweigen.

Aus der ältesten Streitschrift wider das Christentum, dem „wahren Wort" des Celsus (ca. 160—180), das wir aus Origenes Gegenschrift umfassend rekonstruieren können, läßt sich deutlich entnehmen, was die gebildete heidnische Gesellschaft am Christentum fürchtete und weshalb sie es haßte. Das Christentum erschien mit dem Judentum zusammen als ein Gemenge wüsten Aberglaubens und fanatischer Gläubigkeit. *Μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον* heiße es bei den Christen (c. Cels. I, 9. 12), und: *ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ* (V, 65 cf. Gal. 6, 14). Die Überlieferung über Christus sei unsicher und widerspruchsvoll. Er ist ein gottverhaßter und ruchloser Zauberer gewesen, der aber nicht einmal imstande war — wie es doch jeder Räuber kann — alle seine Genossen dauernd an sich zu fesseln (I, 71. II, 12). Sein Leiden sahen alle, den Auferstandenen nur ein Jünger und ein halbverrücktes Weib (II, 70. 55). Die Anhänger haben ihn dann ähnlich wie den Antinous zu einem Gott gemacht (III, 36) und erweisen ihm im höchsten Maß göttliche Verehrung (*ὑπερθρησκεύουσι*, VIII, 12). Die ganze christliche Lehre ist ein Konglomerat von Unsinn und von Entlehnungen aus den alten Philosophen, besonders Plato (VI, 1. 6 ff. 16. 19. 47. 22. 71; VII, 28. 58). Allzu lächerliche Mythen in ihren heiligen Schriften versuchen Juden wie Christen durch die allegorische Deutung zu beseitigen (IV, 48), freilich ist diese noch abgeschmackter als die Mythen selbst (IV, 51). Der christliche Gedanke von einer Herabkunft (*κάθοδος*) Gottes ist widersinnig, warum kam denn Gott erst jetzt zur Rechtfertigung (*δικαιῶσαι*) herab (IV, 7), und wird nicht so Gott veränderlich (IV, 14. 18)? Aber wenn dann wirklich Gott aus dem Schlaf erwachen und seinen Sohn senden soll, warum sendet er ihn in einen Winkel der Welt und läßt ihn nicht in vielen Leibern erscheinen (VI, 78)? Das Lächerlichste aber ist, daß Juden und Christen wie um des Esels Schatten darüber hadern, ob Christus schon erschienen oder erst erscheinen werde (III, 1). Es ist widerlicher, als wenn Frösche und Regenwürmer in einer Pfütze darüber haderten, wer von ihnen Gott näher stehe (IV, 23). Für ihre Lehre führen die Christen aber keinen anderen Beweis, als den, daß es so geweissagt sei: *ὅτι ἐχρῆν οὕτως γενέσθαι, τεκμήριον δέ· πάλαι γὰρ*

1) Vgl. hierzu den Vortrag über die Christenverfolgungen in meinem Buch „Aus Religion und Gesch." I, S. 145 ff.

ταῦτα προείρητο (VII, 2). — Aber in der Welt walten nun einmal die Dämonen, wer also in ihr leben will, muß ihnen Verehrung erweisen und ihren Ordnungen sich fügen (VIII, 53. 55). Also soll man auch den Herrschern gehorchen, auch wenn sie den Schwur bei ihren Namen befehlen (VIII, 63. 67). Durch diesen Glauben ist Rom groß geworden, es darf nicht von seinen Göttern ab- und einem Gott zufallen, der seinen Anhängern nicht einmal eine Scholle oder einen Herd zu geben vermag, sodaß sie heimlich, in steter Furcht umherschleichen müssen (VIII, 69).

Man ruft nicht die ganze überirdische und irdische Welt zu Zeugen an wider einen Gegner, den man nur verachtet. Celsus hat das Christentum gefürchtet, und es ist ihm im höchsten Grade widerwärtig gewesen. Aber er hat trotz allem es für nötig gehalten, den Christen zu raten, ihren Frieden mit dem Staat zu machen. Das religiöse Interesse war bei ihm dem politischen untergeordnet. Wie der Heide bei Minucius Felix (c. 6) die alte Religion verherrlicht, weil sie den Römern die Weltherrschaft gegeben habe, so hat auch Celsus geurteilt. Die Religion — mit Einschluß des Kaiserkultus — war ein Stück des römischen Weltreichs, daher verteidigte man sie. Das war die Kraft des Heidentums, aber es war auch seine Schwäche.

2. Die christlichen Apologeten haben sich nicht mit der Widerlegung solcher historischen und kritischen Betrachtungen, wie man sie bei Celsus liest, abgegeben. Die waren nicht ausschlaggebend für die Stellung der heidnischen Welt zum Christentum, sie waren nur ganz wenigen verständlich und interessant. Die Apologeten haben der landläufigen Beurteilung das wirkliche Wesen des Christentums und sein Recht positiv entgegengestellt, indem sie zugleich den Spieß umkehrten und die Gott- und Sinnlosigkeit des Heidentums erwiesen. Es war Verteidigungs-, Angriffs- und Eroberungskrieg in einem. Aber so scharf man das Heidentum angreift — man konnte das nicht entbehren, denn darauf beruhte das Recht auf eigene Existenz —, so bereit war man doch auch, im apologetischen Interesse, Analogien und Wahrheitsmomente im Heidentum anzuerkennen. Man verwies auf die Söhne, die Zeus von sterblichen Weibern gehabt habe (Just. I, 20 ff. 24. Dial. 69. Tert. 21; dagegen Just. Ap. I, 53 f. Tat. 21), oder man meinte, den Vorwurf des Atheismus dadurch am besten zu widerlegen, daß man erklärte, nicht nur an Gott, sondern auch an seinen Sohn und den heil. Geist zu glauben, und dazu eine Menge Engel anzunehmen (Ath. 10. Just. I, 6). Aber das sind apologetische Kunstgriffe, wie man sie immer angewandt hat. Und auch die Zurückhaltung in der Darlegung der Lehren — manches würde zurückgestellt (Minuc. 40. Ath. 37) — versteht sich aus dem Zweck der Apologeten.

Die Apologie des **Aristides** (ca. 140—145) gewährt uns einen ziemlich deutlichen Einblick in die Entstehung dieser Literatur. Seine Hauptgedanken sind nämlich abhängig von der Missionspredigt. Die Schilderung der christlichen Moral (15—17) knüpft er an eine Erwähnung der Gebote, die die Christen von Gott empfangen haben (15, 3), und die Beziehung zu den „beiden Wegen" wird in der Tat im folgenden deutlich. Die Darstellung des Gottesbegriffes aber (1, 4), sowie die ganze Einteilung seines Werkes erweist sich abhängig von der alten Praedicatio Petri.[1]) Diese Schrift, deren Abfassung noch in das erste Jahrhundert fallen wird, kann nach ihren Überbleibseln nichts anderes gewesen sein als eine Anleitung zur Missionspredigt unter den Heiden. Daher ist es auch gerade Petrus, dem die Clementinen derartige Reden in den Mund legen. Die Missionsreden des Paulus in der Apostelgeschichte (14, 15—17; 17, 22—31 vgl. Röm. 1 u. 2 und die Zusammenfassung 1. Thess. 1, 9 f.) sind die ältesten derartigen Versuche. Auf dieser Bahn ist die Praedicatio fortgeschritten. Sie hat in knapper Form zum Gebrauch der Heidenmissionare den Lehrstoff in Gestalt einer Musterrede zusammengestellt.[2]) Der älteste Apologet hat dies Schema für seine Zwecke aus-

---

1) Doch hat Aristides aus den drei Geschlechtern der Menschen in der Praed. nach dem ursprünglichen, syr. Text vier gemacht, vgl. überhaupt über dies Verhältnis R. Seeberg, die Apol. d. Arist. (Zahn, Forsch. V) S. 216.

2) Der Name *κήρυγμα* und die zweite Person, in der die Ermahnungen der Rede gehalten sind, beweisen den oben angenommenen Charakter der Schrift. — Nach den sicheren Fragmenten der Praed. ist folgender Stoff in ihr zur Darstellung gekommen: 1) 12 Jahre sollen die Apostel Israel predigen, sich von da ab aber an die Heiden wenden (Clem. Str. VI, 5, 43); 2) sie sollen den einen Gott und durch den „Glauben" Christi (d. h. den von Chr. überlieferten objektiven Glauben) die Zukunft verkündigen (ib. VI, 6, 48); 3) es ist ein Gott, unsichtbar, unfaßbar, bedürfnislos, unbegreiflich, ewig, unsterblich, ungemacht, er ist der Schöpfer (ib. VI, 7, 58 cf. Arist. 1, 4 ff.); 4) er schuf alles durch das Wort seiner Kraft oder den Sohn, *ἐν ἀρχῇ* Gen. 1, 1 bezieht sich auf den Sohn (ib.); 5) Christus wird *νόμος καὶ λόγος* genannt (vgl. oben S. 93 Anm. 1); 6) von Christi Erscheinung, Tod und Kreuz durch die Juden, war die Rede unter ausdrücklicher Berufung auf die Weissagungen der Propheten (Clem. Str. VI, 15, 128 cf. Arist. 2, 8); dabei wurde ein Wort Jesu *οὐκ εἰμι ἀσώματον δαιμόνιον* überliefert (Orig. de princ., praef. 8); 7) man soll Gott verehren, nicht nach Art der Hellenen, die Stein, Holz und die Metalle, oder der Ägypter, die Tiere verehren (Clem. Str. VI, 5, 39 f. cf. Arist. 3—13), 8) aber auch nicht nach Art der Juden, die dienen *ἀγγέλοις καὶ μηνὶ καὶ σελήνῃ*, sofern ihr Kultus abhängig ist vom Mondwechsel (Orig. in Joh. XIII, 17, 104. Clem. Str. VI, 5, 41, das hat Arist. 14, 4 nicht verstanden); 9) vielleicht standen auch moralische Unterweisungen in dem Buch, Origenes fand in *quodam libello ab apostolis dictum* den Satz: *beatus est qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem* (in Lev. h. 10, 2 fin.), da Arist. 15, 9 dasselbe hat, so ist es sehr wahrscheinlich, daß er aus der Praed. stammt; hatte diese aber auch einen moralischen Teil, so

gebeutet. Seine Nachfolger haben selbständiger gearbeitet, aber auch ihnen wird die Missionspraxis die Hauptgedanken geliefert haben, ähnlich wie Justin seine Auseinandersetzung mit dem Judentum (Dial. c. Tryph.) in Anlehnung an seine praktischen Erfahrungen hergestellt hat. Der Fortschritt der Apologeten seit Justin (ca. 150) über Aristides liegt darin, daß ein förmlicher Beweis für die Wahrheit des Christentums von den Späteren geführt wird, während Aristides mehr mit dem guten Willen seiner Leser rechnet, und daß die heidnischen Vorwürfe wider das Christentum ausdrücklich zurückgewiesen werden (s. bes. Athenag.). Dazu kommt das Bestreben, die christliche Hauptlehre von der Person Christi durch die Logostheorie verständlich zu machen und zu rechtfertigen.

3. Die Apologeten stellen den Gegnern das Christentum als eine Philosophie dar. *Ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον*, sagt Justin, und die barbarische Philosophie ist, nach Tatian, die ältere und bessere im Verhältnis zur griechischen (Just. Dial. 8. Tat. 31. 42. Melit. u. Milt. b. Eus. V, 17, 5; 26, 7). Damit soll nun keineswegs der religiöse Offenbarungscharakter geleugnet werden. Die Bezeichnung „Philosophie" soll nur den geistigen Charakter der christlichen Religion markieren und sie von dem Zaubertum der sonstigen orientalischen Religionen unterscheiden. Die Lehre Christi wird nun als die alleinige Wahrheit behauptet. Diese Behauptung führt zu einer zwiespältigen Stellung zum Heidentum. Das ist begreiflich. Soll das Christentum als absolute Religion vorgestellt werden, so ist das Heidentum als Irrtum zu bezeichnen, aber andrerseits wird es auch Wahrheiten enthalten, die im Christentum ihre Vollendung erhalten. Das Christentum steht also im ausschließenden Gegensatz zu allen Religionen, und es ist doch auch ihr Abschluß. Das Bewußtsein des absoluten Gegensatzes zum Heidentum ist sehr stark gewesen. Alle Religionen der Menschheit, auch die jüdische, haben schon Aristides, und vor ihm die Praedic. Petr.,

---

dürfte auch Arist. 15—17 von ihr beeinflußt sein; 10) den sich Bekehrenden wird, da sie *ἐν ἀγνοίᾳ* gehandelt haben, Vergebung zugesichert (Clem. Str. VI, 6, 48 cf. Arist. 17, 4); 11); die Christen sind das *τρίτον γένος* und sie haben die *καινὴ διαθήκη* (Clem. Str. VI, 5, 41), hieraus wird sich also die Bezeichnung „drittes Geschlecht" erklären, denn es heißt: *νεὰν ἡμῖν διέθετο, τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι χριστιανοί;* 12) der Grund zum Glauben wird in der Weissagung auf Christus erblickt: *ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν* (Christus), weiter: *ἔγνωμεν γάρ, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ* (die Weissagungen) *προσέταξεν ὄντως καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν* (Clem. Str. VI, 15, 128; vgl. Arist. 2, 7; 15, 1; 16, 3. 5; 17, 1). Es ist hiernach klar, daß die meisten wichtigeren Gedanken bei Arist. ihre Vorlage in der Praed. haben. Die Zusammenstellung der Frgg. der Praed. nach der Disposition des Arist. wird den wirklichen Zusammenhang ungefähr wiedergeben.

auf die eine Seite gestellt und dem Christentum allein auf der anderen Seite Raum gegeben. *Und hierin hat die ganze Welt geirrt. Denn von den Geschichten über ihre Götter sind einige Sagen, einige natürlich und einige Hymnen und Lieder* (Arist. 13, 9). *Die Christen aber . . . haben die Wahrheit gefunden. Und wie wir aus ihren Schriften entnommen haben, sind sie der Wahrheit und der genauen Erkenntnis nahe, mehr denn die übrigen Völker* (ib. 15, 1).

Von diesem Standpunkt aus wird die heidnische Religion als abgeschmackte Torheit und als widerwärtige Unsittlichkeit gekennzeichnet. Die Götter der Heiden sind Dämonen und die Dämonen sind diese Götter. Schon Sokrates hat die Macht dieser Dämonen erfahren, gegen die er zeugte, und ebenso Christus und die Christen. Atheisten schilt man die Christen, wenn sie diese „sogenannten Götter" leugnen, die in Wirklichkeit nur den Guten schaden, oder in die Menschen eingehen, um sie krank zu machen (Just. Ap. I, 5. 12. 14. 21. Dial. 79 fin. 83. Tat. 18. Ath. 23. 25 ff. Minuc. 21 ff. Tert. 23). Als Schriftbeweis galt Ps. 95, 5: *οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.* Dazu konnte man sich auf die Heiden selbst berufen, die ihre Götter in der Tat Dämonen nannten, freilich in anderem Sinn.[1]) Oder man sah die Götter in euhemeristischer Weise für Menschen der Vorzeit an (Theoph. I, 9; II, 2; III, 23. Ath. 30. Minuc. 20 f.). Oder man sagte, die Gottheiten der Heiden seien die Elemente (Arist. 3—6), oder naturphilosophische Deutungen der Welt und ihrer Teile (Arist. 13, 7: *περὶ τῶν θεῶν φυσιολογία,* Ath. 22). Dazu kommt endlich der Kaiserkultus (Arist. 7, 1 vgl. Seeberg z. St., Just. Ap. I, 17. 21. Tat. 4. 10. Theoph. I, 11). Zwei Punkte werden aber stets mit breitem Behagen und nicht immer geistreich dargelegt, die Unsittlichkeit der Götter nach der Mythologie und die Sinnlosigkeit der Verehrung der Götterbilder. — Aber nicht nur der Volksglaube ist verächtlich und verwerflich, auch die Philosophen und Dichter sind nur Förderer des Götzendienstes (Arist. 13), von Dämonen inspiriert (Theoph. II, 8); nur widerspruchsvolles und gottloses Gerede brachten sie vor (Tat. 2. Ath. 17. 20. Theoph. II, 8; III, 2 f. 5 ff. Minuc. 38. Tert. 46). Das unleugbar Gute bei ihnen ist aus den an Alter ihnen sehr überlegenen jüdischen Propheten entlehnt (Just. Ap. I, 44. 54. 59 f. Tat. 31. 40 f. Theoph. I, 14; III, 23; II, 30. 37 fin. Minuc. 34. Tert. 47). Das war ein feststehender Gedanke, wie andrerseits Celsus die christlichen Schriftsteller zu Plagiatoren der Philosophen machte.

---

1) Vgl. z. B. das Wort im Munde des Celsus und des Origenes, bei Orig. c. Cels. V, 2; VIII, 24. 28. 33. 45. 58 etc., andrerseits V, 5; VII, 67. 68 f.; VIII, 13. 25 etc.

Aber nicht nur so wird die Übereinstimmung der Philosophen und Propheten erklärt. Der himmlische Logos, der sich überall in der menschlischen Vernunft auswirkt, wurde von den Christen für Christus erklärt. Daraus ergab sich ein Christentum vor Christus oder ein Christentum der allgemeinen Vernunft. Nur der Unterschied besteht, daß in Christus der ganze Logos erschien, während in den Philosophen nur Teile oder *σπέρματα* des Logos wohnten. *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον, τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστόν, γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν. Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς* (Just. Ap. II, 10). Weil freilich nur Logosteile in den Philosophen waren, haben sie auch manches Irrige gelehrt. Platos *διδάγματα* verhalten sich zu den Lehren Christi so: *οὐκ ἀλλότρια τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν πάντη ὅμοια* (Just. Ap. II, 13). Hieraus ergibt sich nun die doppelte Überzeugung, daß alle Wahrheit, wo immer sie auftritt, christlich ist, und daß alle vernünftigen Menschen Christen sind. *Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν,* und: *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι,* so Sokrates, Heraklit, Abraham, Elias etc. (Just. Ap. II, 13; I, 46 cf. Minuc. 20 init.).

Der Welt des Irrtums und der Unsittlichkeit steht nun die Christenheit gegenüber als das echte Volk Gottes, das wahre Israel und das *ἀρχιερατικὸν γένος τοῦ θεοῦ* (Just. Dial. 116. 119. 123. 135). Hier herrscht „die wahre und reine Lehre Christi" (ib. 35). Ihr Inhalt ist der Glaube an den einen überweltlichen Gott, an das neue Gesetz, das Christus gebracht, und an Lohn und Strafe im Jenseits (Arist. 15, 2. 3). Vor allem aber hat Christus die Menschen die echte Sittlichkeit gelehrt, die sich kundgibt in dem Leben der Christenheit. Mit schönem Stolz verweist man auf das Leben der Christen, in dem Reinheit und Keuschheit, Lauterkeit und Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, werktätige Bruderliebe und Feindesliebe herrschen (Ar. 15. 16). Damit ist das Gegenteil der Laster der damaligen heidnischen Welt bezeichnet (Unkeuschheit, Habsucht, Lüge, Egoismus). Die Sünden sind wie Stürme, die das Meer der Welt bewegen, die Kirchen mit ihren Lehrstühlen gleichen dagegen den Inseln, auf denen man Zuflucht findet im Sturm der sündhaften Welt (Theoph. II, 14). Gegenüber dem Wirrwarr der heidnischen Ansichten (Tat. 28) ist hier die eine Wahrheit. Daher steht es nicht so, als wenn das Christentum der Welt Schaden brächte, wie die Heiden annehmen. Im Gegenteil, das Christentum erhält die Welt. Das Meer der Welt wäre längst ausgetrocknet, wenn nicht der Zufluß der Ströme des Gesetzes und der Propheten es gespeist hätte (Theoph. II, 14).

Weiter kann gesagt werden, daß die Welt überhaupt nur um der Christen willen und wegen ihres Gebetes fortbesteht (Arist. 16, 1. 6; Just. Ap. II, 7).[1] Und endlich wird auch darauf aufmerksam gemacht, daß das Christentum die beste Stütze des Staates sei, weil der Gedanke der ewigen Strafe weit besser zur Erfüllung der Gesetze anleitet als die zeitlichen Strafen (Just. Ap. I, 12). Einen Schritt weiter ist Melito gegegangen, indem er das Aufblühen des römischen Staates unter Augustus mit dem Aufkommen des Christentums in Verbindung bringt und geradezu hehauptet, nur die schlechten Kaiser hätten das Christentum bedrückt (bei Eus. h. c. IV, 26, 7 f.). Gewiß ist bei diesem Urteil ein Stück Diplomatie wirksam, aber ihm liegt doch das große Selbstbewußtsein der Christenheit zu grunde, eine weltgeschichtliche konservierende Mission auszuüben, sich als Salz und Licht in der Welt zu betätigen (vgl. oben S. 269). Die Christen haben die Wahrheit und die Sittlichkeit, sie sind ein Volk von Philosophen (Tat. 32; Ath. 11), daher sind sie das Mark der Weltgeschichte, sie erhalten die Welt und um ihretwillen läßt Gott die Welt noch fortbestehen.

4. Wie kann nun die Behauptung, das Christentum ist die Wahrheit begründet werden? Zunächst wirkt der alte Beweis des Geistes und der Kraft nach. Wer das Evangelium liest, empfindet die Kraft, „welche über ihm ist“ (Arist. 2, 7); die Worte, denen die Christen glauben, sind voll von heil. Geist, von Kraft und Gnade (Just. Dial. 9. Tat. 29). Andrerseits sind sie Ausdruck der Vernunft und können daher auf die Zustimmung aller Vernünftigen rechnen. Es gehört zur Natur jedes Menschen, daß er Ehebruch, Hurerei und Mord für böse hält und daß er von seiner Vernunft zur Gerechtigkeit angetrieben wird (Just. Dial. 93. 141). Nichts anderes aber als *τὰ φύσει καλὰ καὶ δίκαια* (Dial. 45) haben Moses, die Propheten oder Christus gelehrt. Die christliche Moral bedarf daher keines Beweises, sie ist dem vernünftigen Menschen angeboren und ihre Verkündigung erweist ihre göttliche Kraft in ihm. — Anders steht es nun aber mit den christlichen „Dogmen“, wie dem einen Gott, Christus, dem Gericht, dem Weltende. Gerade diesen Lehren wird Neuheit und Torheit vorgeworfen (Teoph. III, 4 cf. Cels. bei Orig. III, 26; VIII 12). Aber von Neuheit kann nicht die Rede sein, da die Propheten, die alle diese Lehren schon haben, weit älter sind als die heidnischen Philosophen (Tat. 29. 31. 40. Theoph. III, 29).

---

1) Vgl. Tert. Ap. 39: *oramus etiam pro imperatoribus . . . pro rerum quiete, pro mora finis.* Dieser Vorstellungskreis, daß um der Christen willen und durch sie die Welt bestehe, ist dem analogen Gedanken des Judentums nachgebildet, vgl. Weber, Syst. der altsyn. Theol. S. 58. 202. 287 ff., s. überhaupt Seeberg, Arist. S. 304 f.

Die Weissagungen des A. T. dienen nun zum entscheidenden Beweise für das Christentum. Sie enthalten alles, was immer ein Philosoph über die ersten und letzten Dinge zu wissen braucht (Just. Dial. 7), und sie entsprechen der Bedingung, die auch ein Plato der Wahrheit gestellt hat, daß sie von Gott stammen müsse, denn sie waren von Gott inspiriert. Sein Geist bewegte die Propheten, sodaß sie die Wahrheit sagten, Gott war der Flötenbläser und sie die Flöte.[1]) Und was immer sie sagten über Christus, über seine Lehre und sein Geschick, über die Frömmigkeit, über Lohn und Strafe, das ist bis in einzelne hinein in Erfüllung gegangen und geht andauernd in Erfüllung. Das ist der Weg der christlichen Überzeugung, daß man an die Schriften der heiligen Propheten herankommt „die durch Gottes Geist das Geschehene vorhersagten so, wie es geschehen ist und das Gegenwärtige so, wie es geschieht und das Zukünftige in der Ordnung, in der es zustande kommen wird“ (Theoph. I, 14). Auf das eingehendste und sorgfältigste führen die Apologeten diesen Weissagungsbeweis (z. B. Just. Ap. I, 30—53. Dial. 28. 32. Theophil. III, 17). Er findet auch auf Christi Aussprüche Anwendung, denn auch sie gingen in Erfüllung (Just. Ap. I, 12). Hierin gipfelt der apologetische Beweis für das Christentum. Das N. T. wird durch das A. T. begründet. Es ist wahr, was im N. T. gelehrt, gefordert und verheißen wird, denn in ferner Vergangenheit haben es inspirierte Männer vorhergesagt. Diese Betrachtungsweise hat sich dann tief in das kirchliche Bewußtsein eingegraben; sie ist es gewesen, die dem A. T. seine Geltung als christliche Schrift erhalten und die Methode seiner Interpretation bedingt hat.

Im A. T. ist somit die neutestamentliche Wahrheit in der Form der Vorhersagung enthalten. Das Recht der bisherigen Besitzer des A. T. wurde nun eigentümlich beschränkt. Sie sind schuld daran, daß zu dem eigentlichen geistigen Gehalt des Gesetzes das Ceremonialgesetz gefügt wurde um ihrer sinnlichen Härte willen (Just. Dial. 19—22. 42. 44. 46. 67). Doch enthält auch das Ceremonialgesetz verhüllte Beziehungen auf Christus (ib. 44). Dann aber haben die Juden durch

---

1) Ath. 9: *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι.* — Tat. 13: *πνεῦμα δὲ τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσιν μὲν οὐκ ἔστι, παρὰ δέ τισι τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγόμενον καὶ συμπλεκόμενον τῇ ψυχῇ διὰ προαγορεύσεων ταῖς λοιπαῖς ψυχαῖς τὸ κεκρυμμένον ἀνήγγειλε.* — Theoph. II, 9: *οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες, ἐγένοντο θεοδίδακτοι . . ., ὄργανα θεοῦ γενόμενοι καὶ χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ, δι' ἧς σοφίας εἶπον καὶ τὰ περὶ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων.* Auch die Sibylle gehört hierher Theoph. II, 9. 36 f.

ihre *διδάγματα* die Gottes verdrängt (Just. Dial. 78). Sie sind daher nicht mehr das Volk Gottes;[1] gemäß den Weissagungen sind jetzt die Christen aus den Heiden das Volk Gottes und das rechte Israel (Just. Dial. 25. 26. 123. 135 fin.). Das Christentum ist der neue Bund Gottes mit der Menschheit, der das alte Gesetz durch ein neues und die sinnbildliche Beschneidung durch die Herzensbeschneidung ersetzt (Just. Dial. 11 f. 51. 67. 24. 113).

5. Welches sind nun die christlichen „Lehren"?

Gott ist einer, der Schöpfer, Bildner und Erhalter der Welt, sowie der Gesetzgeber. Seine Vorsehung regiert die Welt. Die Erkenntnis Gottes wird aus der Beobachtung der Welt und ihrer Ordnung gewonnen,[2] wie es in der Philosophie üblich war. Der unsichtbare Gott ist ein unerzeugtes, namenloses, ewiges, unfaßliches, unveränderliches, bedürfnisloses, von allen Affekten freies Wesen (Arist. 1, 4 ff. Just. I, 10. 13. 25. 49. 53; II, 6. Dial. 127. Tat. 4. Ath. 10. 13. 16. 44. 21. Theoph. I, 4. 3; II, 10. 3. 22). Er hat alles um des Menschen willen gemacht — auch dies ist ein stoischer Gedanke —, und ist daher zu lieben (Arist. 2. Just. I, 10; II, 4. Tat. 4. Theoph. I, 4 fin.; II, 16). Er schuf die Welt aus dem Nichtseienden und gab dem Stoff dann die Form (Theoph. II, 4. 13. 10: *τρόπῳ τινὶ ὕλην γενητήν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονυῖαν, ἀφ' ἧς πεποίηκεν καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον*). — — Aber über dieser unserer Welt gibt es noch andere obere Welten (Tat. 20). Zu diesen gehören die „Kräfte" oder die Engel, die für die Einzeldinge in der Weltordnung Sorge zu tragen haben. Ein Teil von ihnen ist aber abgefallen aus Übermut. Es ist der *ἄρχων τῆς ὕλης* oder der Teufel samt anderen Geistwesen. Einige unter ihnen haben sich, nach Gen. 6, mit irdischen Weibern eingelassen und die Giganten erzeugt. Diese Engel sind vom Himmel hinabgestürzt und bewirken nun die ihrem

---

1) Günstiger urteilt Aristid. 14, vgl. Seeberg a. a. O. S. 295 f.

2) Vgl. Iust. I, 6. Ath. 7. 8. Arist. 1, 1 f.: *ἐγὼ βασιλεῦ προνοίᾳ θεοῦ ἦλθον εἰς τὸν κόσμον· καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν ἥλιόν τε καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων. Ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάνταὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν.* — Theoph. I, 5 f.; III, 9: *ἡμεῖς δὲ καὶ θεὸν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἕνα, τὸν κτίστην καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς κόσμου, καὶ προνοίᾳ τὰ πάντα διοικεῖσθαι ἐπιστάμεθα, ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ μόνου, καὶ νόμον ἅγιον μεμαθήκαμιν, ἀλλὰ νομοθέτην ἔχομεν τὸν ὄντως θεόν, ὃς καὶ διδάσκει ἡμᾶς δικαιοπραγεῖν καὶ εὐσεβεῖν καὶ καλοποιεῖν*, es folgen die zehn Gebote. In diesem Gedankengefüge ist alles aus der griechischen Philosophie entlehnt: die Erkenntnis Gottes aus der Naturordnung, die *διακόσμησις, πρόνοια* s. die Stellen bei Seeberg, Ap. d. Arist. S. 281 f. Anm. 1. Dasselbe gilt von den oben weiter mitgeteilten Attributen des göttlichen Wesens s. a. a. O. u. S. 221.

Wesen entsprechenden Regungen in den Menschen, sie ziehen die Geister der Menschen zum Irdischen herab und erzeugen Sünde, Krankheit und Wahnsinn in den Menschen. Sie haben ihre Wohnung in der Luft und auf der Erde. Sie sind hylisch geworden und die geistlichen Menschen können auch ihre Leiber sehen. Das Böse ist ihr Element. *Ὁ δὲ τῆς ὕλης ἄρχων . . . ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπεύει καὶ διοικεῖ* (s. bes. Ath. 24f. Tat. 15ff.). Diese Betrachtungen werden ausführlich und mit schwerem Ernst vorgetragen. Die Dämonologie, die ja auch in den apokryphen Apostelgeschichten eine so große Rolle spielt, wird mit den Elementen des Volksglaubens immer kräftiger versetzt und immer tiefer in das religiöse Bewußtsein hineingezogen.

Blickt man auf diese Gedanken zurück, so ist zweierlei von Wichtigkeit. 1) Die hellenische Bestimmung des Gottesgedankens, die über den abstrakten Begriff des absoluten Seins, der *οὐσία ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* nicht hinausreicht. Das Beste am christlichen Gottesgedanken vermag man theoretisch nicht zu formulieren aus Furcht, durch konkrete Formeln die Gottheit in das Mythologische und Kreatürliche hinabzuziehen. 2) So ist eine Kluft zwischen dem absoluten Gott und dem wirklichen Leben eröffnet. Engel und Dämonen füllen sie aus. Aber das genügt nicht. „Daß der Schöpfer des Alls und Vater alles Überhimmlische verlassen und auf einem kleinen Teil der Erde erschienen sei, wird niemand, der auch nur etwas Verstand hat, zu behaupten wagen" (Just. Dial. 60. 127). Der raumlose Gott kann nicht in der Welt erscheinen (Theoph. II, 22). Also bedarf es, um jene Kluft zu schließen, eines Mittelwesens. Das ist der Logos.

6. Der Logos ist der Sohn Gottes und sein Mittler in der Welt. Jede Wirkung oder Erscheinung Gottes in der Welt ist Werk des Logos. Alle Theophanien sind Christophanien (Just. Dial. 127), denn Christus ist der göttliche Logos.[1] Zwei Interessen begegnen sich in diesem Gedanken, einmal muß ein göttliches Mittelwesen angenommen werden, dann aber muß das Wesen Christi in einer den Heiden verständlichen und imponierenden Form ausgedrückt werden. Wir überblicken zunächst das Material.

Ursprünglich war Gott allein, aber vermöge der ihm eignenden *λογικὴ δύναμις* trug er den *λόγος* in sich. *Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ ὁ λόγος.* Er ist *ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός* (Tat. 5 cf. Just. Ap. II, 6. Dial. 100. Ath. 10: *πρῶτον γέννημα . . . οὐχ ὡς*

1) Justin. Dial. 61: *ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκεν δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ ἀρχιστρατηγὸν ἑαυτὸν λέγει* (Jos. 5, 13f.), cf. 34.

γενόμενον, ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν). Der Logos ging in geistiger Weise aus dem Vater hervor, durch den Willen wie etwa ein Wort aus uns hervorgeht. Also ist an keine physische Abtrennung vom Vater zu denken: τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατ' ἀποτομὴν ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας. Also wird der Vater durch diesen Vorgang nicht kleiner, wie auch ein Feuer das andere, welchem es entstammt, nicht kleiner macht, wohl aber dasselbe ist mit dem ersten Feuer (καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν καὶ αὐτὸ ὂν φαίνεται, οὐκ ἐλαττῶσαν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἀνήφθη Just. Dial. 128. 61. 100. Tat. 5). Nicht ein Engel ist er, sondern Gott, θεός nicht ὁ θεός (Dial. 60, dagg. Ap. I, 6). Aber er ist im Verhältnis zu dem Vater ἕτερόν τι und ἄλλος τις, und zwar der Zahl, nicht dem Begriff nach, wie ja jedes γεννώμενον ein anderes der Zahl nach ist als der γεννῶν (ἀριθμῷ ἀλλ' οὐ γνώμῃ, Just. Dial. 56. 50. 55. 62. 128. 129). So ist der Logos Gott neben dem Vater und ihm allein kommt auch wie jenem Anbetung zu (Just. Dial. 38. 63f. Ap. II, 13).

Durch den Logos nun hat sich Gott offenbart. Er ist es, der im A. T. den Menschen erscheint (Just. Dial. 56ff. 60. Ap. I, 36). Er ist der Bote Gottes, ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος καὶ ἀπόστολος, er ist θεὸς γνωριζόμενος (Just. Dial. 60. 127. Ap. I, 12. Dial. 64. cf. Teoph. II, 22). Als Gott die Welt erschaffen wollte, zeugte er die Vernunft, welche er in sich trug (λόγος ἐνδιάθετος) zum λόγος προφορικός, d. h. er ließ die ihm immanente Vernunft sich als Wort nach außen hin wahrnehmbar machen. Diese Termini kommen schon bei den Stoikern und Philo vor. [1]) Christus ist also die Gott immanente Vernunft, die er in eine besondere Existenz versetzt. Als göttliche Vernunft ist er nicht nur bei der Schöpfung und in den atl. Propheten, sondern auch in den heidnischen Weisen wirksam gewesen.

Nichts an diesen Gedanken ist spezifisch christlich, alles ist Wiedergabe des beliebten landläufigen Dogmas der Stoiker, von der die Welt durchdringenden göttlichen Vernunft (s. oben S. 29f.). Auch das war nicht neu, daß man die alttestamentlichen Gotteserscheinungen und -wirkungen dem Logos zuschrieb, das hatte schon Philo getan (oben S. 53).

1) s. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 140ff. 231f., vgl. Orig. c. Cels. VI, 65. Theoph. II, 22: ... τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. Ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν, cf. 10. Ath. 10. Tert. adv. Prax. 5: *sermonalis* und *rationalis*, ebenso Galen. proptrept. (Opp. ed. Kühn I, 1): κατὰ τὴν φωνήν und κατὰ τὴν ψυχήν.

Neu dagegen war die bewußt persönliche Fassung des Logos.[1] Sie ergab sich konsequent aus der Absicht den Logos mit Christus zu identifizieren. An dieser Absicht ist zunächst eins von großer Bedeutung, es ist die vorausgesetzte christliche Anschauung von Christus. Nicht Sokrates, Moses oder die Propheten zog man zur Verdeutlichung der Christologie heran, sondern den „anderen Gott“ oder den Logos. Daraus ergibt sich mit größter Gewißheit, daß die herrschende Ansicht von Christus ihn als göttlich und Gott ansah. Wie sollte dies den Heiden verständlich gemacht werden, ohne in die „Fabeln“ der Göttersöhne zu verfallen (cf. Ath. 10)? Es war ein genialer Griff, daß die Apolegeten zu dem Zweck den Logos herangezogen. Das war ein jedermann verständlicher und bekannter Begriff, auch in christlichen Kreisen war er, wenn auch in anderem Sinn, bräuchlich. Aber weiter konnte man hoffen, durch diesen Begriff die Schätzung Christi, die man hatte, im wesentlichen klarzustellen. Daß er Gott ist und Gott doch einer ist, daß er gewirkt hat vor seiner irdischen Erscheinung und daß er nach ihr wirkt und herrscht, daß alles Gute, Wahre und Vernünftige von ihm herrührt — das wurde jetzt deutlich. Was Paulus intuitiv empfunden und behauptet hatte von seinem Christus, das wurde hier plan und klar, eine Wahrheit, die jedem Vernünftigen einleuchten mußte. Wenn es die Aufgabe der Theologie ist, die Offenbarung in die Denkweise ihrer Zeit zu übersetzen, so haben die Apolegeten nur eine theologische Pflicht erfüllt. Aber dieser Übersetzerarbeit der Theologie haftet immer die schwere Gefahr an, daß sie mit der Form auch die Sache verändert, daß sie nicht nur anders redet, sondern auch anderes sagt. Dieser Gefahr sind auch die Apolegeten erlegen. Nicht daß sie Spekulationen angesponnen haben über das metaphysische Verhältnis des Sohnes zum Vater, war eine Gefahr, denn derartige Spekulationen sind notwendig und fehlen daher in keiner Zeit mit kräftigem religiösen Empfinden, sondern darin lag die Gefahr, daß man durch das neue Gedankengefüge genötigt wurde das Heilswirken Christi einzuschränken und zu reduzieren. Religiöse und ethische Belehrung ist hinfort Christi Werk, die höchste Aufklärung bringt er der Menschheit, ist er doch die göttliche Vernunft und als solche allen Vernünftigen immanent. Nicht die Spekulation war eine Gefahr, sondern die rationalistische griechische Tendenz, die die Richtung dieser Spekulation bestimmte.

1) Man kann im ganzen sagen, daß der alte Logosbegriff Christus als Wort, Offenbarung, Gesetz, Bund bezeichnete (s. oben 82. 93. 101 f.), der neue dagegen als Vernunft; aber bei Justin läuft die alte Anschauung noch mit unter, wenn er Christus *νόμος* und *διαθήκη* nennt (Dial. 43. 51), oder *λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικόν* (Ap. I, 22), oder Dial. 128: *λόγον καλοῦσι, ἐπειδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις.*

Auch die Trinitätslehre ist in der Folge durch die neue Christologie befruchtet worden. Zunächst aber kann man über die Wiederholung der geläufigen Formel nicht sonderlich hinaus. Neben dem „Wort“ wird erwähnt die Weisheit Gottes oder der heil. prophetische Geist, doch tritt dieser gegen jenes zurück (Just. Ap. I, 6. 13. 60. 61. Ath. 10. 12. 24). Der Diener Christi und der Bote Gottes ist der heil. Geist (Tat. 13. 15). Jedenfalls aber ist die Trinität ein Stück des Gemeindeglaubens. Der Ausdruck *Τριάς* zuerst Theoph. II, 15. Den Heiden gegenüber war es nicht veranlaßt von diesem Begriff eingehend zu reden, und das um so weniger als man auch praktisch zunächst das Interesse nur auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater konzentrierte. Aber schon beginnt das religiöse Streben sich der Erkenntnis der Trinität zu bemächtigen.[1])

7. Der Logos ist Mensch geworden. Das ist an sich nicht unmöglich, denn ist er oft in mancherlei Gestalten in dem Alten Testament erschienen, warum konnte er nicht auch Mensch werden (Just. Dial. 75 fin.)? Aber wie ist die Menschwerdung zu denken? Zunächst ist klar, daß die Vorstellung von der Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem Menschen Jesus bei der Taufe verschwunden ist. Für Justin ist Christi Taufe zu einem Problem geworden und er ist dessen gewiß, daß Christus um seinetwillen der Herabkunft des Geistes nicht bedurft habe (Dial. 88).[2]) Vielmehr ist durch die Geburt aus der Jungfrau der Logos nach Gottes Willen „Mensch geworden“. *Πρότερον λόγος ὤν . . . νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ . . . ἄνθρωπος γενόμενος* (Just. Ap. I, 63. 23). *Θεὸς προϋπάρχων* wurde er, nach Gottes Willen, *σαρκοποιηθείς* (Just. Dial. 87. 48. Ap. I, 32). Die Fleischwerdung faßt nun sowohl den Besitz von Fleisch und Blut (*σαρκοποιηθεὶς . . . καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἔσχεν* Just. Ap. I, 66), oder eine Leibwerdung (*σεσωματοποιῆσθαι* Dial. 70) in sich, als auch das Werden zu einer menschlichen Seele. Das sagt Justin ausdrücklich, wenn er die Erhabenheit der christlichen Lehre rühmt *διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον, τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστόν, γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν* (Ap. II, 10).[3]) Dabei ist aber die Ansicht keineswegs die, daß der Logos aufgehört habe zu existieren, sondern Christus ist „Gott und Mensch“ (Dial. 71), oder „Gottessohn“ und

1) *ὑπὸ μόνον δὲ παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι· τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδός, τοῦ πατρός;* (Ath. 12).

2) Die Taufe ist durch den auch sonst bezeugten sagenhaften Zug ausgeschmückt: *καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ*, s. Otto z. d. St.

3) So ist die Stelle zu interpungieren und zu erklären (gegen Otto, vgl. Engelhardt S. 120 ff. und Veil). Auch Apolinarius hat ausdrücklich einer menschlichen Seele Christi gedacht, s. das Frg. im Corp. apol. IX, 486

„Menschensohn“ (Dial. 100). Mit diesen Begriffen wird fortan — entgegen ihrem ursprünglichen Sinn — einfach die Gottheit und Menschheit Christi bezeichnet (vgl. oben S. 90). Gedanken dieser Art fingen in jener Zeit überhaupt an häufig zu werden, wie man besonders an den Fragmenten Melitos sehen kann, der geradezu von der göttlichen und menschlichen Substanz redet, die in Christi Wirken offenbar geworden sei.[1] Zwei Naturen und eine doppelte Reihe von Betätigungen unterschied man also in dem Leben des fleischgewordenen Logos. Die vorausgesetzte Einheit des Subjektes ermöglichte es aber auch von dem Leiden des Logos zu reden. *Ὁ πεπονθὼς θεός* nennt ihn Tatian (13), und Melito schrieb: *ὁ θεὸς πέπονθεν*, impassibilis patitur (Corp. apol. IX, 416. 419. 420 cf. Just. Ap. II, 13). Aber derselbe ist jetzt nicht ein gekreuzigter Mensch, sondern der Sohn Gottes, den die Christen neben dem Vater „an zweiter Stelle“ und samt dem prophetischen Geist verehren (Just. Ap. I, 13. 53), wie das nach den Aussprüchen der Propheten berechtigt ist (ib. 30 ff.).

Somit ist deutlich, daß der Logos Mensch geworden ist, aber so, daß er Gott und Mensch war, oder Gott blieb und Mensch wurde.

Aber eben in diesem Gedanken ist der Anlaß zu einer zweiten Betrachtungsweise enthalten. Sobald man nämlich an die Unveränderlichkeit und Fertigkeit des Logos denkt, tritt an die Stelle der Menschwerdung die Annahme einer zweiten Natur, der menschlichen; oder statt vom menschgewordenen Logos redet man von dem *θεὸς ἐν ἀνθρώπου μορφῇ* (Tat. 21). Demgemäß ist dann die Menschwerdung im Sinn des Eingehens in die Menschennatur oder der Annahme dieser zu denken. So sagt Aristides: *Und dieser wird bekannt als der Sohn Gottes des Höchsten, und es heißt, daß er herabgekommen ist in heiligem Geist vom Himmel und von einer hebräischen Jungfrau nahm und anzog Fleisch,*

---

1) Dabei hat Melito auch der Taufe Christi gedacht und zwar nicht auf sie die Gottheit Christ begründet, wohl aber nach ihr das Leben Christi in zwei Abschnitte geteilt: *τὰ γὰρ μετὰ τὸ βάπτισμα ὑπὸ Χριστοῦ πραχθέντα, καὶ μάλιστα τὰ σημεῖα, τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα ἐδήλουν . . . Θεὸς γὰρ ἦν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, τὴν μὴν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα, τὴν δὲ ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματος, ἐν οἷς διὰ τὸ ἀτελὲς τὸ κατὰ σάρκα ἀπέκρυβε τὰ σημεῖα τῆς αὐτοῦ θεότητος, καίπερ θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος ὑπάρχων* (Corp. apol. IX, 415 f.). — *A Maria portatus et patre suo indutus . . ., corpus induens et simplicitatem naturae suae divinae non coarctans . . . Stabat coram Pilato et sedebat cum patre, affixus erat ligno et tenebat universum* (ib. p. 420). Im übrigen gehört Melito mehr zu Irenäus und Tertullian als zu Aristides und Justin.

und es wohnte in eines Menschen Tochter der Sohn Gottes (2, 6).[1]) Die Stelle zeigt, daß Christus als Geist vom Himmel herab kam und sich mit dem in der Maria erzeugten Fleisch verband.[2]) — Aber wie ist dies Fleisch entstanden? Das sagt Aristides nicht. Aber wir erhalten bei Justin eine neue Antwort darauf. Der Geist und die Kraft, die nach Luk. 1, 35, über die Jungfrau kommen, sind nichts anderes als der Logos selbst.[3]) Der Logos selbst bewirkt also, daß er als Mensch in der Jungfrau entsteht, wie er auch Auferstehung und Himmelfahrt seiner Menschheit bewirkt.[4]) Demgemäß konnten auch die Magier das Kind Jesus anbeten, denn gleich nach seiner Geburt besaß er schon seine göttliche Logoskraft.[5]) Die Mitwirkung Gottes bei der Entstehung Jesu hat Justin in der Formel „nach dem Willen des Vaters" ausgedrückt (s. die Stellen S. 276), die Entstehung selbst ist durch den Logos bewirkt. Demnach ist Christus als Gott der Erzeuger seiner Menschheit und als Mensch das Erzeugnis seiner Gottheit. Das ist ein anderer Gedanke als der im altrömischen Bekenntnis ausgesprochene.

Die beiden Typen der Menschwerdung, die wir bei den apostolischen Vätern fanden (S. 100) sind auch jetzt noch vorhanden: der Logos ist Mensch geworden, und der Logos hat sich mit einer Menschennatur verbunden. Aber die erste Form ist die beherrschende geworden. Indem nun Justin Jesus zum Geschöpf des Logos macht, hat er die zwei Naturen in Christus anerkannt, aber zugleich die denkbar engste Vereinigung zwischen ihnen ausgesprochen. Die populär-johanneische Idee beherrscht diesen Gedanken, der Mensch Jesus ist in völlige Abhängigkeit vom Logos gebracht, die Menschwerdung ist nicht mehr die Herstellung einer besonderen Beziehung zu einem geschaffenen Menschen,

---

1) Zum Text und zur Erklärung der Stelle s. Seeberg a. a. O. S. 329f., *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ist zu erklären durch „als heil. Geist", wie *ἐν* gebraucht wird z. B. 1. Petr. 3, 19. 1. Kor. 2, 7. 2. Makk. 4, 30.

2) Vgl. das Fragm. des Aristid.: *omnes dolores vere passus est in corpore suo, quod beneplacito patris de virgine Hebraea assumpserat atque sibi ineffabili et indivisibili unione coniunxerat* (Seeberg, Der Apologet Arist. S. 68), auch Melito: *pater misit filium suum e coelo sine corpore, ut postquam incarnatus esset in utero virginis etc.* (Corp. ap. IX, 419).

3) Ap. I, 33: *τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον.*

4) Ap. I, 46: *διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ βουλὴν διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη καὶ Ἰησοῦς ἐπωνομάσθη, καὶ σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανὼν ἀνέστη καὶ ἀνελήλυθεν εἰς οὐρανόν.*

5) Dial. 88: *καὶ γὰρ γεννηθεὶς δύναμιν τὴν αὐτοῦ ἔσχε.* Im übrigen sagt diese Stelle von Jesus eine natürliche Entwicklung aus: *καὶ αὐξάνων κατὰ τὸ κοινόν . . ., χρώμενος τοῖς ἁρμόζουσι, ἑκάστῃ αὐξήσει τὸ οἰκεῖον ἀπένειμε, τρεφόμενος τὰς πάσας τροφάς.*

sondern die Schöpfung dieses Menschen. Der Logos wird Mensch, indem er sich zum Menschen macht.

8. In der Anlage der Christologie ist es begründet, daß alles Gewicht in der Erlösungslehre auf die aufklärende Wirkung des Logos fällt. Wie der Logos vor seiner Menschwerdung sich in den vernünftigen Menschen offenbarte, so gibt er als „der neue Gesetzgeber“ (Just. Dial. 18) den Menschen das neue Gesetz, das ein vernünftiges und tugendhaftes Leben fordert, sowie die Verheißung von Lohn und Strafe. Dazu kommt die Belehrung über den einen Gott (Just. Ap. I, 12—19). Das ist der neue Bund, der den alten aufhebt. Christus selbst ist „das ewige und endgültige Gesetz,“ „das ewige Gesetz und der neue Bund“ (Dial. 11. 43. 51). Das Neue, was Christus der Menschheit bringt, ist also nichts anderes, als das vernunftgemäße an das Herz des Menschen sich richtende Gesetz, dazu wurde der Logos Mensch, um durch diese seine Lehre das Menschengeschlecht umzuwandeln (Ap. I, 23). Er wird wohl als König bezeichnet, aber auch dies hängt mit seiner Stellung als Gesetzgeber zusammen (Dial. 34). Das Gesamtwirken Christi faßt sich also Justin, dem einzigen Apologeten, der genauer auf diese Frage eingeht, zusammen in der Aufklärung des Menschengeschlechtes durch die Verkündigung des einen Gottes und der reinen vernunftgemäßen Moral. Damit wird nur die Entwicklung fortgesetzt, die wir bei den apostolischen Vätern sich anbahnen sehen (oben S. 112 ff). Aber diese Richtung empfängt durch die Logosidee eine feste prinzipielle Grundlage. Die Aufklärung wird zu einem notwendigen Bestandteil des Christentums. Das ist die eigentlich verhängnisvolle Wirkung der Einführung des philosophischen Logosgedankens gewesen. Nicht nur die geschichtliche Offenbarung Christi, sondern auch das Wirken des himmlischen Herrn wird hierdurch rationalisiert und depotenziert.

Aber Justin weiß auch von der anderen Seite im Wirken Christi zu reden. Auch das Kreuz Christi ist im A. T. geweissagt, etwa wenn Aron und Hur die Arme ausbreiten (Dial. 90 f.), Plato redet davon (Ap. I, 60), im gewöhnlichen Leben findet es sich z. B. der Pflug, das Beil, die Segel und die Feldzeichen usw. (ib. 55). Was ist es nun um die Wirkungen des Leidens Christi? Um leiden zu können wurde er Mensch (Dial. 98 f). Das Blut Christi reinigt von der Sünde nach Jes. 53 (Dial. 13. 40 f., Ap. I. 32. 50). Vergebung der Sünden und Erlösung vom Tode bringt Christi Tod (Dial. 111).[1] Das sind die bekannten Vorstellungen, auf die kein originelles Licht geworfen wird. Zweierlei

1) Vgl. Melito (Corp. ap. IX, 418): *ὁ κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ τυθεὶς ἐλυτρώσατο.*

ist noch hervorzuheben. Wie Jakob um die Lämmer, hat Christus gedient um die Menschen, um sie zu erwerben „durch Blut und Mysterium des Kreuzes" (Dial. 134). Wie die Parallele mit Jakob zeigt, erwirbt Christus die Menschen zu seinem Eigentum. Hierin wird es dann begründet sein, daß Christi Leiden die Menschen von Leiden befreit (Ap. II, 13), sowie daß durch Beschwörungsformeln mit dem Namen des Gekreuzigten die Dämonen ausgetrieben werden (Ap. II, 6. Dial. 30: *ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ*). Der Tod Christi befreit also auch von Leiden, Krankheiten und Dämonen, weil er durch den Tod die Menschen zu seinem Eigentum erworben hat. — Das andere ist, daß Christus den um der Gesetzesübertretung willen auf der Menschheit liegenden Fluch, nach Gottes Willen auf sich nahm (Dial. 95). Dagegen hat die Opfervorstellung bei Justin keine irgend belangreiche Stelle. Dies alles reicht über das üblich gewordene Material nicht hinaus.[1]) Es zeigt nur, daß in der Christenheit die alten Gedanken von der Erlösung durch Christi Blut in bezug auf die Sünde, das Übel, den Tod und die Dämonen fortbestanden haben, ohne daß man ein Bedürfnis nach Erklärung dieses Glaubens empfunden hätte.

9. Wenn die Erlösung wesentlich in der Mitteilung des neuen Gesetzes besteht, so ist auf seiten des zu erlösenden Menschen die Freiheit zur Befolgung des Gesetzes vorausgesetzt. Die Freiheit ist aber mit der menschlichen Vernunft gegeben und ein unverlierbares Stück der menschlichen Natur. Vermöge der anerschaffenen *λογικαὶ δυνάμεις* kann der Mensch das Gottgefällige erwählen, und dadurch wird er dann der Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*) und der Gemeinschaft mit Gott gewürdigt (Just. Ap. I, 10). Gegen die stoische Lehre von der Notwendigkeit des Fatums (*καθ' εἱμαρμένης ἀνάγκην*), die man aus der christlichen Anschauung, daß alles Geweissagte geschehe, ableiten könnte, wie Justin sagt, wird das empirische Faktum der Wahlfreiheit und die Verheißung von Lohn und Strafe geltend gemacht (ib. 43 Ap. II, 7). Ist nun der Mensch von Natur frei, so ist er auch verantwortlich, und sein Schicksal liegt in seinen Händen. Nicht hat Gott von sich aus die menschlichen Taten vorherbestimmt, sondern er hat nur diese Taten vorhererkannt und demgemäß der Menschen Geschick nach ihrer Würdigkeit bestimmt (Just. Ap. I. 44).[2]) Hier wird zum erstenmal

---

1) Dial. 72 ist von einer Predigt Christi in der Unterwelt die Rede, s. oben S. 103f. — Ob Justin den Begriff der *ἀνακεφαλαίωσις* gebraucht hat, ist mir durchaus zweifelhaft, da das Citat bei Iren. IV, 6, 2 früher schließen wird, als die Herausgeber annehmen.

2) Dial. 141: *εἰ δὲ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ προμηνύει πάντως τινὰς, καὶ ἀγγέλους*

die urchristliche Idee von der Allwirksamkeit Gottes ersetzt durch die Vorstellung von Gott als dem allwissenden Zuschauer der freien menschlichen Taten, durch die Gottes Taten bestimmt werden. Die praktische an der Vergeltung orientierte Anschauung von dem Verhältnis Gottes zum Menschen wird — im scharfen Gegensatz zum stoischen Fatalismus — theologisch formuliert. — Nach dieser Grundanschauung besteht nun die Sünde in der *ψευδοδοξία καὶ ἄγνοια τῶν καλῶν* und in dem hierdurch bedingten Ungehorsam gegen Gottes Gebot.[1]) Dies hat aber den Tod zur Folge. Da nun aber in dem Menschen die vernünftige Fähigkeit Gut und Böse zu unterscheiden wohnt, kann er jederzeit die Richtigkeit des ihm vorgehaltenen Guten erkennen und es gehorsam befolgen. Dies ist die Bekehrung und der Glaube, durch die der Mensch die Unsterblichkeit verdient oder ein Gott wird.[2]) Die Freiheit ist des Menschen Verderben,[3]) sie ist aber auch das Mittel seiner Rettung. Durch sie glaubt er und empfängt Sündenvergebung (Just. Dial. 95. 116. 141), durch sie vermag er aber auch das neue Leben für Gott zu beginnen und der Welt zu sterben.[4]) — Auch hier ist alles in das Rationalistische verflacht, wenngleich es an Andeutungen kräftigerer Gedanken nicht fehlte.[5])

καὶ ἀνθρώπους, κολασθήσεσθαι μέλλοντας, διότι προεγίνωσκεν αὐτοὺς ἀμεταβλήτους γενησομένους πονηρούς προεῖπε ταῦτα, ἀλλ' οὐχ ὅτι αὐτοὺς ὁ θεὸς τοιούτους ἐπόιησεν.

1) Die „Erbsünde" ist durch Just. I, 61 ausgeschlossen: wir sind geboren aus dem Samen der Eltern, darauf folgt dann als etwas neues *καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν.*

2) Just. Ap. II, 14: *καὶ δύνωνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆναι, οἳ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωρίαις γίνονται, διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ.* — Dial. 141: *βουλόμενος τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἕπεσθαι τῇ βουλῇ αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐβουλήθη ποιῆσαι τούτους αὐτεξουσίους πρὸς δικαιοπραξίαν . . ., καὶ δι' ἑαυτοὺς ἡμεῖς . . . ἐλεγχθησόμεθα πονηρευσάμενοι, ἐὰν μὴ φθάσαντες μεταθώμεθα . . . Ὥστε ἐὰν μετανοήσωσι, πάντες βουλόμενοι τυχεῖν τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐλέους δύνανται.* Theoph. II, 27: *ἵνα εἰ ῥέψῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, μισθὸν κομίσηται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός . . ., ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον. Ὁ οὖν ἑαυτῷ περιεπιοιήσατο δι' ἀμελείας καὶ παρακοῆς, τοῦτο ὁ θεὸς αὐτῷ νυνὶ δωρεῖται . . . Καθάπερ γὰρ παρακούσας ὁ ἄνθρωπος θάνατον ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο, οὕτως ὑπακούσας τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ὁ βουλόμενος δύναται περιποιήσασθαι ἑαυτῷ τὴν αἰώνιον ζωήν· Ἔδωκεν γὰρ ὁ θεὸς ἡμῖν νόμον καὶ ἐντολὰς ἁγίας, ἃς πᾶς ὁ ποιήσας δύναται σωθῆναι καὶ τῆς ἀναστάσεως τυχὼν κληρονομῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν.*

3) Tat. 11: *ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον.*

4) Tat. 11: *ἀπόθνησκε τῷ κόσμῳ παραιτούμενος τὴν ἐν αὐτῷ μανίαν· ζῆθι τῷ θεῷ, διὰ τῆς αὐτοῦ καταλήψεως τὴν παλαιὰν γένεσιν παραιτούμενος.*

5) So in der Tauflehre s. unten. Tatian hat eine eigentümliche Geistlehre vorgetragen. Geist ist in allen Lebewesen, wie den Sternen, den Engeln, den Menschen und Tieren, und zwar derselbe Geist, der aber in sich Unterschiede hat

Daß in diesem Gedankenzusammenhang die Rechtfertigungslehre des Paulus keinen Platz findet, ist verständlich. Alles Gewicht fällt auf die intellektuelle Aufklärung und die mit ihr gegebene freie Tat der Bekehrung zur vernünftigen Moral. Die liturgische Überlieferung bot die Formeln der Wiedergeburt durch den Geist, und man verband sie mit der Überwindung der bösen Geister, aber im Grunde führte ersteres nicht über den rationalistischen Moralismus hinaus und letzteres eröffnete dem schlimmsten Aberglauben der Zeit die Tür. Wie arm ist doch die christliche Psychologie bei den Apologeten geworden im Vergleich zu den apostolischen Vätern, und wie eintönig verläuft die Schilderung der inneren Zustände der frommen Seele! Der Rationalismus der Logoschristologie hat den moralistischen Zug, der uns schon bei den apostolischen Vätern so kräftig entgegentrat, mächtig verstärkt. Das Christentum der Heidenchristen tritt uns bei den Apologeten zum erstenmal ohne Zusätze aus der älteren Zeit entgegen. Es ist arm im Verhältnis zu dem Christentum der beiden vorangegangenen Generationen, aber dies Christentum hat doch ein Leben hervorzubringen vermocht, wie es uns die letzten Kapitel des Aristides schildern, es stak immer noch ein wunderbarer Reichtum in ihm.

10. Esoterische Elemente, die der Apologet nur um der Vollständigkeit willen erwähnt (s. Just. Ap. I, 61 init.), sind die in dem Gemeindegottesdienst gebrauchten Mittel, durch welche man Christ wird und bleibt. Wir gedenken ihrer hier nur in Kürze. Es sind die Lesung der Propheten und Evangelien, die Predigt und Vermahnung, das gemeinsame Gebet (ib. 67), die Taufe und das Abendmahl. — Im Namen des dreieinigen Gottes wird der Täufling gewaschen, nachdem er zuvor um Vergebung seiner Sünden gebetet. Die Taufe bringt *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, sie versetzt in eine neue Existenz, ohne sie kein Heil; aus Kindern der Notwendigkeit und Unwissenheit macht sie *τέκνα προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης*, wobei zu beachten ist, daß auch hier nur an die Taufe Erwachsener zu denken ist (Just. Ap. I, 61: *καινοποιηθέντες*, 66: *τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν* cf. Dial. 19. 29. 44.

(12). Die Seele nun bedarf, um nicht zur *ὕλη* herabzusinken, der *συζυγία τοῦ θείου πνεύματος* (13). Diese hat sie aber verloren und muß sie wiedererlangen; das geschieht, wenn Gott durch den Geist in ihr wohnt, so wird der Mensch zum Bilde Gottes und unsterblich (15). Dagegen versuchen die Dämonen — *πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρός, ὡς ἀέρος* (15) — den Menschen hinabzuziehen und ihn zu peinigen (16). Tat. denkt hier an eine physische Mitteilung des Geistes, der die an sich sterbliche Seele unsterblich macht, vgl. übrigens oben Barnab. und Valent. S. 122. 234. Aber Tatian hat auch wieder die Freiheit zum Grund der Erlösung gemacht.

Theoph. II, 16; φωτισμός Just. I, 61, τέλειον γίνεσθαι Dial. 8). — Von der Eucharistie sagt Justin (Ap. I, 66): τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ (sc. Christi) εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν [1]) τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

11. Als letztes Stück des Gemeinglaubens kommt die Auferstehung in Betracht. Nur unter Voraussetzung derselben bleibe die menschliche φύσις ihrem Wesen treu; wie Leib und Seele gläubig wurden und Gutes taten, so werden auch beide der Unvergänglichkeit teilhaft (Just. Frg. de resurr. 9. 10. Athenag. de resurr. 15. 25. 21 cf. Theoph. II, 13f. Tat. 13. Tert. Ap. 48). Indem Christus auch dem Leibe die Unvergänglichkeit verheißt, übertrifft er die philosophischen Vorstellungen (Just. ib. 10).[2]) Die Propheten haben von einer πρώτη und δευτέρα παρουσία Christi geweissagt (Just. Ap. I, 52. Dial. 40. 49. 110f. u. s.). Christus kehrt in Herrlichkeit und als Richter wieder, die Welt vergeht in Feuer, nach der Auferstehung empfangen Gerechte wie Ungerechte ihren Lohn (Just. Ap. I, 20. 52; II, 7). Zur vollen Orthodoxie (καὶ

---

1) Diese Worte lehren natürlich nicht die „Transsubstantiation". Voran geht, daß durch den Logos Jesus Christus Fleisch und Blut erhielt, sonach könne von seinem Fleisch und Blut die Rede sein. Eben jene Speise nun, welche gemäß Umwandlung den Leib nährt, soll für den Glauben Fleisch und Blut Christi sein, vgl. Dial. 41. 70. 117. Die Erklärung, als wenn κατὰ μεταβολήν auf die Umwandlung zur Unsterblichkeit, die durch das Abendmahl an unserem Leibe geschieht, abziele (Engelhardt S. 104ff., Loofs, PRE. I^3, 41), ist unmöglich, weil 1) κατά logisch zu dem Gedanken nicht stimmt, weil 2) nicht fehlen durfte, in was denn die Christen verwandelt werden. Eine „Theorie" enthalten die platten Worte in keiner Weise. — Der εὐχῆς λόγος ist keine Konsekrationsformel, sondern die eucharistischen Dankgebete (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι c. 67 cf. Iren. IV, 18, 4: *panem, in quo gratiae actae sint* und Did. 9, 10). Man beachte noch die vorsichtige Wendung ἐδιδάχθημεν εἶναι. Justin redet wie Joh. von σάρξ καὶ αἷμα, in den gleich darauf zitierten Einsetzungsworten heißt es aber σῶμα. Der Zusammenhang zeigt, daß Just. σάρξ καὶ αἷμα als Bezeichnung der menschlichen Natur braucht. — Die Behauptung Harnacks, es seien „Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin" (Texte und Unters. VII, 2, 117ff. Just Ap. 65 fin. nennt ἄρτος, οἶνος καὶ ὕδωρ, ebenso 67; dagegen 65 med. ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, die beiden letzten Wörter fehlen im Cod. Ottob. H. erklärt sie wie οἶνος für spätere Zusätze, vgl bes. Cypr. ep. 63) scheitert an textkrit. Erwägungen, sowie an der einhelligen geschichtl. Tradition, vgl. Zahn in Neue kirchl. Ztschr. 1892, 261ff. Jülicher in den Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet 1892, S. 215ff. Vgl. aber oben S. 133 Anm. 1.

2) Darüber, ob die Seele an sich unsterblich sei, schwanken die Meinungen (Theoph. II, 19 fin.). Justin. (Dial. 6) und Tat. (13) leugnen das, und Theophil. (II, 24. 27) schreibt: οὔτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλὰ … δεκτικὸν ἀμφοτέρων.

εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοί) rechnet Just. auch die Anerkennung des tausendjährigen Reiches in dem restaurierten, geschmückten und erweiterten Jerusalem (Dial. 81 f. dazu Ap. I, 11).

12. Die Apologeten sind in doppelter Hinsicht für uns von Bedeutung. Erstens zeigen ihre Schriften, daß das Verständnis des Christentums in ihrer Zeit die Mängel und Verengungen, die wir bei den apostolischen Vätern wahrnehmen (Christi Werk, Moralismus), nicht nur forterhalten, sondern vergrößert hat. Die Logosidee und der Moralismus haben einander die Hand gereicht zur Depotenzierung des Christentums. Der Moralismus empfing an der Logosidee seine theoretische Grundlage und der Logosgedanke hatte an dem Moralismus seine praktische Basis. Beides aber entsprach den Tendenzen der zeitgenössischen Popularphilosophie.[1]) Zweitens lernen wir die Anfänge der kirchlichen Theologie kennen. Um das Christentum gebildeten Heiden begreiflich zu machen, wurde es in ein fremdes Schema gedrängt (als Vernunftreligion) und nach fremdartigen Vorbildern gedeutet. Der abstrakte (platonische) Gottesgedanke, der Versuch durch den (stoischen) Logosbegriff die Gottheit Christi verständlich zu machen, die Anschauung, daß des Menschen Verderben wesentlich in der Unwissenheit und im Tode, die Erlösung in der Aufklärung durch den richtigen Gottesbegriff und die rechte Moral, sowie in dem Lohn der Unsterblichkeit (*ἀφθαρσία*) bestehe, sind die hier in Betracht kommenden Momente. Auf denselben beruht die dogmengeschichtliche Bedeutung der Apologeten. Daß ein reicherer religiöser Besitz, den ihre Theologie nur ahnen läßt, in der Christenheit lebte, wird der folgende Paragraph zeigen.

§ 14. Dogmatisierung des Kanons, der Glaubensregel und der Kirche. Die Theologie der antignostischen Väter.

Quellen: Irenäus adv. haeres. s. oben § 10. *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* ed. ter Mekerttschian und ter Minassiantz (Texte u. Unters. XXXI, 1), 1907. Vgl. Zahn PRE. IX³, 401 ff. J. Werner, Der Paulinism. d. Ir. (Texte u. Unters. VI, 2), 1889. J. Kunze, Die Gotteslehre des Iren., 1891. Tertullian, gest. ca. 230. Opp. ed. Oehler, 3 Bde., 1851 ff. Wissowa Bd. I, 1890, vgl. Hauck, Tert. Leben u. Schriften, 1877. Bonwetsch, Die Schriften Tert., 1878. Nöldechen, Tertull., 1890. K. Holl, Tert. als Schriftsteller (Preuß. Jahrb. 1897, 262 ff.). J. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tert., 1899. W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise ... seit Tert., 1902. G. Esser, Die Seelenlehre Tert., 1893.

---

1) Es ist das bleibende Verdienst der Monographie M. v. Engelhardts über Justin, diese Beurteilung der Apologeten an dem Beispiel Justins nachgewiesen zu haben, und dabei ist, wie Harnack mit Recht hervorhebt, Justin der christlichste unter den Apologeten.

K. H. Wirth, Der Verdienstbegriff bei Tert., 1892. A. d'Alès, La théologie de Tert., 1905. — Hippolyt, Werke ed. Bonwetsch u. Achelis, 2 Bde., 1897. N. Bonwetsch, Hipp. Komm. z. Hohenlied (Texte u. Unters. N. F. VIII, 2), 1902. N. Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hipp. (Texte u. Unters. N. F. IX, 1), 1904. — Vgl. Döllinger, Hipp. u. Kallist, 1853. G. Ficker, Studien z. Hippolytfrage, 1893. N. Bonwetsch, Studien z. d. Komm. d. Hipp. (Texte u. Unters. N. F. I, 2), 1897. — Vgl. zum Ganzen Harnacks Chronologie II u. DG. I³, 507 ff. Loofs DG.⁴ S. 129 ff. M. Winkler, Der Traditionsbegriff d. Urchristentums bis Tertull. 1897, sowie die zu § 8 angeführte Literatur.

1. Die große gnostische Bewegung und die Theologie der Apologeten hatten etwas Gemeinsames. Beide trachteten danach das Christentum zu einer populären und gemeinverständlichen Größe zu erheben. In dem Maß als das Christentum weitere Volksschichten ergriff, wurden die Elemente, die es mit dem heidnischen Volksglauben gemeinsam hatte, an die Oberfläche gezogen. Die apokryphen Apostelgeschichten vor allem, deren Grundlage seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in gnostischen, aber auch in kirchlichen Kreisen geschaffen wurde, geben hiervon anschaulich Zeugnis. Ein dicker Nebel von Aberglauben oder von antikem Volksglauben lagert über dieser Literatur. Sie ist wirklich populär, aber im schlechten Sinn dieses Wortes, denn sie erhebt nicht, sondern sie sinkt auf das Niveau des Vulgären hinab. Die Geister und Dämonen werden mehr in den Mittelpunkt des religiösen Glaubens gerückt, und ihre Gestalten werden immer grotesker und derber. Das äußerlichste goetenhafte Wunder wird zum Exponenten des Heiligen. Die Apostel sind wesentlich große Wundermänner, denen die Totenerweckungen leicht von der Hand gehen, die Hunde und Esel reden lassen, zerbrochene Statuen heil, geräucherte Fische lebendig machen und Dämonen den Kopf abschlagen (z. B. Act. Petr. 9. 11. 13. 15. 25 ff. 22. Act. Joh. 46 ff. Act. Thom. 39. 73). Und solche Wunder wirken dann den Glauben an Christus, *per quem omnia impossibilia possibilia sunt* (Act. Petr. 11). Diese Erscheinungen gehören der Vergangenheit an; je mehr die eigene Zeit des Wunderbaren zu entbehren begann, desto reichlicher stattete man die Vergangenheit damit aus. Die Apostel treten wie Halbgötter auf; Ehren, wie sie Paulus in Lystra sich verbat, werden ihnen reichlich zuteil. Die Urzeit des Christentums wird zur Heimat der Wunder im Stil des Simon Magus. Von der Gegenwart schaute man aber auch auf die Zukunft. Mit Wonne nahmen die Apokalyptiker alle wunderbaren Zeichen des Endes, alle Siege über die Weltmacht, von denen das Judentum wußte, in den Kreis ihrer Weissagungen auf (s. das 6.—8. Buch der Sibyllinen). Man gewann hierdurch einen geschichtlichen Maßstab zur Beurteilung des Christentums. In grauer Vorzeit hat die Sibylle alle Schicksale der Welt zusammen erschaut, sie

münden im Christentum und seinem Sieg: „Durch Davids Haus aber kommt alles zum Ende“ (Sib. VII, 31). Aber über dem allen schwebt Christus, der Herr und der Gott, der Wunder tut und tun läßt und tun wird. Nicht nur kommt ihm irgendwie Gottheit zu, sondern er ist einfach Gott, rein und ohne Reflexion wird das behauptet und praktisch angewandt.[1])

2. So fremdartig uns dies Popularchristentum berühren mag, sollte man in ihm einen merkwürdigen Zug nicht verkennen. Es ist ein Versuch des Christentums Volksreligion zu werden. Aber noch war es zu früh hierzu und noch war das Bewußtsein von der Eigenart des Christentums zu stark, als daß solche Versuche hätten durchdringen können. Der Haß des Heidentums, wie er sich in Verleumdungen und Verfolgungen kundgab, bildete ebenso einen Damm gegen die Volkstümlichkeit des Christentums, als das helle Bewußtsein seiner führenden Geister, daß die Kirche nicht in die Welt aufgehen dürfe. Man hat jene vulgären Elemente nicht verworfen — das konnte man nicht —, aber man hat die Entwicklung in andere Geleise gelenkt. Es kommt hier zunächst das unerschütterliche Bewußtsein von dem positiven, besonderen Charakter des Christentums in Betracht. Das Christentum ist nicht die Religion der Welt, sondern die Religion der von der Welt verfolgten Heiligen und Märtyrer. Eine besondere Gemeinschaft bilden sie. Auf Christus und seine Apostel geht sie zurück, „die Lehre der zwölf Apostel“ herrscht in ihr (Asc. Jesaj. 3); Christus kommt wieder die Seinen zu erretten und die Welt zu richten. Ein mächtiges Bewußtsein der Einheit der Welt gegenüber beherrscht die Christenheit. Aus ihm geht das Bestreben nach Gleichheit der Lehre und der kirchlichen Sitte hervor. Und dies Bestreben wieder schärft den Blick für die Häresie und macht immer mißtrauischer gegen den „Geist“ (s. oben). Aus dieser Tendenz erwächst eine immer stärkere Betonung der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Amtsorganismus sowie ein strenger Biblizismus, der die heiligen Schriften als Beweismittel für die überlieferten Lehren und als Quelle der religiösen und sittlichen Wahrheit genau interpretiert und gern anwendet. „Exegesen der göttlichen Schriften“ gehören zu dem Bestand des Lehrbriefes (Dionysius von Korinth ca. 170, bei Eus. h. e. IV, 23, 6). Ein Mann in Melito (ca. 160) verfaßt Auszüge aus Gesetz und Propheten „über den Heiland und unseren ganzen Glauben“ (Eus. h. e. IV, 26, 13). Theophilus von Antiochien legt die Schöpfungsgeschichte aus (ad Autol. II, 11 ff.), schreibt einen Kommentar zu den

1) Hierher ist wohl auch die christliche Bearbeitung der „Testamente der zwölf Patriarchen“ zu nehmen mit ihrem Monarchianismus (s. unten § 16 am Ende).

Evangelien (Hieron. vir. ill. 25) und krönt seinen Beweis des Christentums durch eine Erörterung über Alter und Wert der alttestamentlichen Bücher (ad Autol. III). Die exegetische Arbeit, die von den Gnostikern zuerst betrieben wurde, faßt festen Fuß in der Kirche. Der Anfang zu den Forschungen von Clemens, Origenes und Hippolyt ist gemacht.[1])

Die Streitliteratur wider das Heidentum und Judentum, wider Marcion, die Gnostiker und Montanisten schwillt immer mehr an.[2]) Aber das geistige Interesse erschöpft sich nicht im Streit oder auch in der erbaulichen Briefrede. Indem man das Christentum als eine positive lebendige Größe vor Augen hat, ergeben sich positive Probleme. Man fängt an dogmatische und ethische Traktate zu verfassen. Melito etwa schreibt „über das Passah", „über den Wandel und die Propheten", „über die Kirche", „über den Sonntag", „über den Glauben des Menschen", „über die Schöpfung", „über den Gehorsam der Sinne gegen den Glauben", „über die Seele und den Leib", „über die Taufe und über die Wahrheit und den Glauben und die Entstehung Christi und das Wort seiner Weissagung und über Seele und Leib",[3]) „über die Gastfreundschaft", „den Schlüssel", „über den Teufel und die Offenbarung des Johannes", „über den körperlichen (*ἐνσωμάτου*) Gott" (Eus. IV, 26, 2).[4]) — Wie

1) *Frauen und Jungfrauen, Kleine und Große*, denkt sich Hippolyt als Leser seines großen Danielkommentars, oder doch, wie Bonwetsch annimmt, des betr. biblischen Buches (in Dan. I, 22, 3). Über das Sechstagewerk schrieben auch ein Candidus und ein Apion, Herakleitos *εἰς τὸν ἀπόστολον*, Sextus *περὶ ἀναστάσεως*, Arabianus *ἄλλη τις ὑπόθεσις* (Eus. h. e. V, 27), indessen wissen wir nichts über diese Schriften, sie mögen dem 3. Jahrh. angehören.

2) S. z. B. die Schriften des Apolinarios Eus. h. e. IV, 27; Maximus *πόθεν ἡ κακία*; ib. V, 27.

3) Nach dem Wortlaut des Textes (s. die Ausg. von Schwartz I, 382) scheint dies alles der Inhalt einer Schrift zu sein. Dann handelte das Buch von der Taufe und dem ihr vorangehenden Taufunterricht. Dieser umfaßte: 1) die *ἀλήθεια*, d. h. die christliche Lehre sowohl nach der dogmatischen wie ethischen Seite hin; 2) die *πίστις* d. i. vermutlich die Glaubensformel; 3) besonders hervorgehoben wird dann die *γένεσις Χριστοῦ*, vermutlich der Ursprung Christi im Sinne von Mt. 1, 1. Mark. 1, 1 cf. Act. 1, 1, d. h. Bezeichnung seines irdischen Lebens; 4) seine prophetische Rede; wenn hierauf folgt: *καὶ περὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος*, so möchte ich dies letzte Glied auf das jenseitige Schicksal von Seele und Leib beziehen. So gibt auch Iren. (I, 20 1) das eschatologische Lehrstück wieder: *eandem salutem totius hominis id est animae et corporis*. Die ganze Stelle bei Iren. ist nachzulesen, denn ihre Anordnung läuft dem Titel des Melito vielfach parallel. — Dieser Zusammenhang würde also ungefähr dem entsprechen, was wir früher über die Tauflehre gehört haben, vgl. S. 161 f. *Τινὰ κατηχητικὰ βιβλία* schrieb auch Theophilus (Eus. IV, 24). Auch die Canones Hippolyts kommen hier in Betracht.

4) Vgl. die Zusammenstellung der Schriftstellerei des Melito bei Harnack, Literaturgesch. I, 1, 246 ff.

lehrreich ist doch diese Übersicht für die Vielseitigkeit innerkirchlicher Interessen in unserem Zeitalter! Melito erweist sich schon durch die Auswahl seiner Themata als Vorläufer Tertullians, aber der Kleinasiat ist vielseitiger gewesen als der Afrikaner. Zu diesen Problemen ist schon früh die Bußfrage gekommen. Das Bewußtsein die Gemeinde der Heiligen zu repräsentieren verbunden mit den Sünden, die immer deutlicher im Leben hervortraten, ließen die Mittel suchen, durch die auch Sünder Heilige sein können. Schon Dionys von Korinth hat gemahnt, „die, welche sich von einem wie immer beschaffenen Fall, sei es einem Vergehen, sei es selbst dem häretischen Irrtum bekehren, wieder aufzunehmen“ (Eus. IV, 23, 6).[1])

3. Lehren, Ordnungen, Institutionen fangen an das geistige Interesse der Christenheit zu erfüllen. Daraus wird auch positiv verständlich die scharfe Abwehr, die man gegen die Geistmenschen aller Gattungen — Gnostiker und Montanisten — richtete. Was sich längst schon angebahnt hatte, fing man an bewußt zu üben. Für die Probleme, die man empfand, bedurfte man fester Traditionen und heiliger Schriften, der „Geist“ wird immer stärker als etwas Fremdes, das in die neue Lage nicht paßt, empfunden. Ein großer religionsgeschichtlicher Prozeß fängt an zum Abschluß zu gelangen. Aus der Religion des heil. Geistes wird die Religion des heiligen Buchstabens und der „alten Überlieferung“. Beide Größen standen von Anfang an im Christentum auf dem Plan, immer weiter hat die zweite die erste zurückgedrängt, bis sie schließlich den Geist, der weht wo und wann er will, fest in die Tradition und den Ritus gebunden hat; kein Geringerer als Paulus hatte den Anfang dazu gemacht, aber wie anders wurde das Resultat, als er es sich gedacht hatte! Aber in mannigfachen Formen lebte trotz allem der „Geist“ auch außerhalb des überlieferten Wortes in der Kirche fort — in dem Treiben der Exorcisten und den Spekulationen der Theologen, in den Märtyrern und den Mönchen, in dem Mysterienwesen und in manchen Formen vulgärsten Aberglaubens, vielfach ein wunderliches Gemisch darstellend von heiliger Kraft und Karikatur des Heiligen, von Mystik und Hypnose, von Autosuggestion und Betrug.[2])

---

1) *Πολλὰ δὲ περὶ γάμου καὶ ἁγνείας τοῖς αὐτοῖς παραινεῖ, καὶ τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προστάττει.* Nach dem Zusammenhang scheint Dionys also auch Vergehen gegen die Keuschheit zu meinen; ist es zufällig, daß diese Mahnung an die Gemeinden von Pontus gerichtet ist, wo ein Menschenalter vorher Marcion durch den ethischen Rigorismus aus der Kirche gestoßen war?

2) Die Geschichte des Mönchtums, der Mystik, des Aberglaubens, der Ketzer etc. bietet dafür viele Belege. Wie stark auch im Zeitalter des Iren. und Tertull.

Indem die Kirche den „Geist“ ausstieß, ist sie in der Kraft der Tradition Herr über die Gnostiker und Halbgnostiker, die Montanisten und die Ekstatiker geworden. Aber es gab ein anderes, fremdes Element in ihrer Mitte, und dies hatte sich mit den tiefsten und stärksten Tendenzen der Christenheit auf das innigste vereinigt. Die Kirche wollte die absolute Religion, die allen alles ist, vertreten. Und sie tat das, indem sie ihre Lehre als die Blüte der natürlichen Moral und als die Höhe der antiken Philosophie bezeichnete. Der Kampf gegen die Gnostiker hat die Kirche zum positiven Biblizismus und Traditionalismus geleitet, der Kampf wider das Heidentum und Judentum nötigte dazu den positiven Standpunkt ins allgemeine zu deuten oder zu rationalisieren: eben diese positive Lehre der Bibel und der Tradition ist der Schlußpunkt der natürlichen Moral und Welterkenntnis. Den Geist, der sich den Formen und Formeln des alten Christentums nicht fügte, konnte man dämpfen, an seine Stelle trat ein anderes bewegliches und die Tradition in Bewegung setzendes Element, die natürliche Vernunft des Menschen. Die Probleme, die die Formel „*fides et ratio*“ in sich birgt, haben sich schon im 2. Jahrhundert mit innerer Notwendigkeit in der Theologie herausgebildet. Die *ratio* trat an die Stelle des *πνεῦμα* und sie erhielt sich, obgleich der Positivismus auch ihr widerstrebte und ihr nur eine verborgene Stelle im Komplex seiner Gedanken gewährte, der Positivismus hat die *ratio* immer gern verleugnet und hat ihrer doch immer bedurft.[1])

4. Es sind drei große Führer gewesen, die im Abendland um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts die Gedanken und die Formen geschaffen haben, durch deren Annahme die Kirche zur katholischen Kirche wurde. Der erste unter ihnen ist I r e n ä u s. Sein großes antignostisches Hauptwerk lehrt ihn uns als einen hohen und strengen, priesterlichen Geist kennen. Er streitet nicht aus Freude am Kampf, sondern um der Sache willen, er bemüht sich auch den Gegnern gerecht zu werden, so hoch erhaben sein altes Christentum ihm auch innerlich dasteht gegenüber der modernen Erkenntnis der Gegner. Er lebt und webt in der

---

das Geistwesen noch war, zeigen anschaulich die pseudoclem. Briefe de virginitate, s. I, 11, 10: wer das Charisma der Lehre hat, soll sich von den Propheten prüfen lassen, *qui dignoscant dei esse verba quae loqueris*, und die Gemeinde erbauen, vgl. II, 2, 1. 4; dazu das *charisma sanandi* oder die Gabe des Exorcismus I, 12, 2. 4. 5. Bemerkenswert ist, wie die pneumatische Lehrgabe mit der natürlichen Beredsamkeit (II, 11, 4. I, 1, 3; 2, 4) vertauscht werden kann.

1) Der Gegensatz und die Kombination von *auctoritas* und *ratio* (s. unten Tertull.) ist alt, Cicero z. B. sagt von den Pythagoräern: *tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine r a t i o n e valeret a u c t o r i t a s* (de nat. deor. I, 5, 10).

heiligen Schrift. Aus ihr widerlegt er die Gegner und aus ihr entwickelt er seine Theologie, manches Archaistische läuft dabei mit unter und auf manches Problem der Zeit versagt er die Antwort (z. B. II, 28, 6 f.). Irenäus ist Biblizist und er ist der erste große Vertreter des Biblizismus. Er ist von den johanneischen Traditionen Kleinasiens bestimmt, aber zugleich tief in den Geist des Paulus eingetaucht, die pneumatische Gedankenlinie bei Paulus ist für ihn maßgebend gewesen wie für keinen anderen Theologen der alten Zeit. Aber Iren. ist zugleich Traditionalist, nur im Sinne der kirchlichen Überlieferung darf die Bibel ausgelegt werden, denn nur so wird sie im Geist ihres Ursprungs verstanden. Der Gegensatz zur Gnosis nötigt ihn zu dieser Kombination, aber sie ruht auf dem festen Boden erlebter Erfahrung. Nur die Bibel, aber die Bibel nur im Sinn der kirchlichen Tradition, und eben dadurch nur die wirkliche Bibel — das war der Ausgang des Irenäus. Nicht grübeln soll man, sondern glauben und lieben und dadurch Gott nahekommen (II, 26, 1). Zwar gibt uns die Schrift nicht über alles Auskunft und ihre Aussprüche sind nicht immer verständlich, aber die Hauptpunkte sind verständlich und eröffnen die Wahrheit (II, 28, 3). *Traditione igitur quae est ab apostolis sic se habente in ecclesia et permanente apud nos, revertamur ad eam quae est ex scripturis ostensionem eorum qui evangelium conscripserunt, apostolorum, ex quibus conscripserunt de deo sententiam, ostendentes, quoniam dominus noster Iesus Christus veritas est et mendacium in eo non est . . . Et apostoli autem discipuli veritatis existentes extra omne mendacium sunt* (III, 5, 1).

Ein ganz andersartiger Geist ist Tertullian: beweglich und leicht erregt, zu bösem scharfen Witz geneigt und nicht immer Herr der dunkeln Triebe seiner Natur, mit allen Übertreibungen des Rhetors arbeitend, und doch urwüchsiges christliches Empfinden nie verleugnend, in Zornglut sich hineinredend und doch gerade dann zur Höhe scharfer Logik sich emporschwingend, und bei alle dem ein durch und durch praktischer Geist, mehr reich als tief, mit vielen Mitteln arbeitend und doch in jedem Moment zielbewußt. Er war ein Meister in dem Genre der dogmatischen und ethischen Zeit- und Streitfragen, die er, Melito folgend, gern veröffentlichte. Es sind immer praktisch gedachte einfache Gedanken, die er durchführt, und er besitzt im höchsten Grade die Gabe den Leser für sie zu interessieren. Wunderbar versteht er es kurze knappe Formeln für seine Gedanken zu prägen, Schlagwörter für die Kämpfe des Tages, aber auch Stichwörter zur Orientierung der Gedanken.[1])

1) Vincenz von Lerinum (comm. 18) charakterisiert diese praktische Art gut in den Worten: *cuius quot pene verba tot sententiae sunt, quot sensus tot victoriae.*

Die ganze Trinitätslehre und Christologie, die Sünden- und Gnadenlehre, die Tauf- und Bußlehre des Abendlandes ist von seinen Stichwörtern beherrscht. Man spürt an dieser Tendenz auf das Wirksame und Formale einen juristischen Zug in Tertullians Gedanken.[1] Noch deutlicher tritt dieser in seinem Gesamtverständnis des Christentums zutage. Er bewegt sich in Rechtskategorien. So auch, wenn er das Christentum gegen die Gnostiker verteidigt: sie haben kein Recht an die heiligen Schriften, diese gehören der Kirche und nicht den Häretikern. „Daher haben sie als Nichtchristen kein Recht an den christlichen Schriften. Man darf ihnen mit Recht sagen: wer seid ihr, wann und woher seid ihr gekommen, was treibt ihr, die ihr doch zu den Meinigen nicht gehört, auf meinem Boden? Mit welchem Recht fällst du, o Marcion, meinen Wald? Mit wessen Erlaubnis legst du, o Valentin, meine Quellen um? Mit welcher Befugnis verrückst du, o Apelles, meine Grenzen? Mein Besitztum ist es, was habt ihr anderen hier nach eurem Willen zu säen und zu weiden? Mein Besitztum ist es, von alters her habe ich es im Besitz, ich habe es zuerst besessen, ich habe sichere Übertragungstitel von den Urhebern, denen die Sache gehört hat, ich bin Erbe der Apostel" (praescr. 27). Dies stolze Bewußtsein des Besitzes hebt das rast- und ruhelose Suchen der Gnostiker auf. Sie suchen immer, weil sie nie finden und sie finden nicht, weil sie an eine Tür klopfen, hinter der niemand wohnt (praescr. 11). Sie mühen sich ab mit den Problemen der heidnischen Religion. *Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus* (ib. 7). Alles ist in Ordnung, *si quod debui credere credidi* (11). Glauben aber soll man die Regel des überlieferten Glaubens. *Fides in regula posita est . . . Adversus regulam nihil scire omnia scire est* (14). Der kirchliche Positivismus ist in diesen Sätzen — vgl. *crede quod traditum est* (de carn. Chr. 2) — auf die Spitze geführt. Der Christ hat keine Interessen und keine Bedürfnisse, die über die Kirchenlehre hinausgingen, und diese faßt die ganze Offenbarung in sich.

Aber Tertullian fehlt nicht ein rationaler Zug. Die Vernunft ist von Gott und Gott hat alles vernünftig geordnet, daher: *nihil non ratione tractari intelligique voluit* (poenit. 1). Die Worte der Schrift müssen vernünftig aufgefaßt werden, denn z. B. *crudelem deum qui non intelligit*

1) Jurist ist aber Tertullian nicht gewesen, wie S. Schloßmann zeigt, s. die Abh. „Tertull. im Licht der Jurisprudenz" in Ztschr. f. KG. XXVII, 252 ff., 407 ff.; aber die Menge juristischer Wendungen bei Tert. zeigt, wie sehr die Gebildeten des Abendlandes von juristischem Geist durchtränkt waren, vgl. Cyprian.

credit (scorp. 7). Es gibt eine dem Menschengeist als solchem zugängliche natürliche Erkenntnis Gottes, die ihn etwa aus der Schöpfung erkennt (c. Marc. I, 17. 18), wie auch die moralische *lex naturalis* in allen Menschen wohnt (cor. mil. 6). Daher stehen Vernunft und Glaube nicht im Gegensatz zueinander. Ist auch die Überlieferung zunächst nur im Glauben anzunehmen, so findet sich doch später auch ein vernünftiger Grund für ihre Forderungen.[1] Der Gedanke „*credo, ut intelligam*“ ist Tertullian bereits geläufig gewesen. Aber bedeutsamer noch als diese allgemeinen Gedanken ist die Rationalisierung des ganzen religiösen Lebens durch die Rechtskategorien. Die Anschauung der Apologeten von dem Christentum als der vernünftigen Religion wird hierdurch für das lateinische Bewußtsein erläutert: das Christentum ist auch die Religion des göttlichen Rechtes. Je einseitiger der kirchliche Positivismus gefaßt wird, desto mehr drängt sich die rationale Begründung auf. Dies Gesetz der Scholastik hat sich schon früh wirksam erwiesen.

Derselbe Mann, der so klar für die kirchliche Tradition eingetreten ist, hat sich später dem Montanismus zugewandt. Das ist ein Problem, das sich noch nicht durch die Reflexion auf sein Temperament löst. Darin liegt die Lösung, daß die *nova lex* des traditionellen Christentums Tertullian für die Moral unzulänglich erschien und daß der Paraklet eine Ergänzung dazu bot. Die *lex fidei* oder die Glaubensregel blieb als *immobilis et irreformabilis* erhalten. Der Paraklet sollte ihr, dem empirischen Bedarf entsprechend, eine neue Disziplin hinzufügen, die *veritas* der *consuetudo* entgegenstellen. Es war die spätere Deutung des Montanismus, die Tertullian ergriff, sie stimmte zu seinen Grundgedanken: wie Gott einst das Glaubensgesetz gab, so hat er jetzt die neue Disziplin gewährt.[2] Der Montanismus wird im Sinn des Katholizismus verstanden und angewandt, nicht der Geist, sondern die Disziplin des Geistes hat es Tert. angetan.

Wieder eine ganz andersartige Erscheinung tritt uns in Hippolyt vor das Auge. Er ist ein Gelehrter und er arbeitet zum guten Teil mit fertigen Gedanken. Um was Irenäus und Tertullian ringen, erscheint

---

1) Cor. mil. 4: *traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix. Rationem traditioni et consuetudini et fidei patrocinaturam aut ipse perspicies aut ab aliquo qui perspexerit disces.* Vgl. de resurr. 3, de pud. 22. — Vgl. G. Esser, Seelenlehre Tert. S. 16 ff.

2) s. de virg. vel. (vielleicht T.'s erste mont. Schrift) 1: *hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque in finem gratia dei . . . Propterea paracletum miserit dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini, spiritu sancto.*

ihm als selbstverständlich. Er hat in umfänglichen Kommentaren biblische Bücher ausgelegt, weil er in der Bibel die Quelle der Wahrheit erblickte.[1] Er hat die Häresien widerlegt, aber in einem Ton, dem man anmerkt, daß sie schon widerlegt sind. Er hat sein Interesse besonders eschatologischen Forschungen zugewandt und sie mit dogmatischer Akkuratesse durchgeführt, aber doch gewarnt, sich allzu eifrig um Zeit und Tag des Herrn zu bemühen (in Dan. IV, 22). Sein innerstes Interesse wird offenbar, wenn er von dem Logos Christus redet und die Erlösung des Christen beschreibt. Er kämpft nicht um die Fundamente, sondern er baut das Haus aus. Jene setzt er als sicher voraus, in letzterer Hinsicht sieht er schwere Probleme. Seine Kommentare haben auf weit hinaus gewirkt, seine dogmatischen und polemischen Werke sind bald überflügelt worden; nicht der große Gelehrte, sondern der Mann der praktisch gedachten knappen Formel — Tertullian — ist der geistige Führer der abendländischen Entwicklung geworden; dazu kam, daß er lateinisch, Hippolyt griechisch schrieb. Daher ist das dogmengeschichtliche Interesse an der Theologie Hippolyts ein relativ geringes.[2]

5. Das Hauptproblem für die DG. ist die Erkenntnis, wie in unserer Zeit die formalen Grundlagen zum Beweis der christlichen Wahrheit hergestellt worden sind. Damit beginnen wir also. Im Gegensatz zu dem großen Ansturm des gnostischen Geistes ist der Begriff der kirchlichen Wahrheit und ist die Methode ihres Beweises prinzipiell festgestellt worden. Die Kirche ist Lehrkirche und die Wahrheit ist die Kirchenlehre. Das war der Anfang einer Entwicklung, er barg Keime des Fortschrittes in sich.

Die Kirche behauptete über Gott, Christus und das Heil die alleinige Wahrheit zu besitzen. Das Beweismittel für diese Behauptung waren zunächst die heiligen Schriften. Die Propheten, die Apostel und alle Jünger haben die Wahrheit gelehrt (Iren. III, 2, 1; 24, 1). Neben den alten Weissagungsbeweis, der alle Lehren und Tatsachen des „Glaubens" in dem A. T. aufzeigte (Melito b. Eus. h. e. IV, 23, 6; 26, 13; Iren. epideix. 43—86) trat der Beweis aus den neutestamentlichen Büchern. Die Vorstellung, als hätten Gnosis und Montanismus der Kirche den neutestamentlichen Kanon abgedrungen, ist mißverständlich. Der Umfang des NT. war am Ende des 2. Jahrhunderts nicht fester umschrieben als am Anfang desselben.[3] Man konnte sich auf eine vorliegende Übung

---

1) S. die Belege bei Bonwetsch, Studien zu den Komm. Hipp. S. 20 ff.

2) Am besten orientiert hierüber Bonwetsch a. a. O.

3) Mancher Landeskirche fehlte z. B. Jak. und Hebr., andere brauchen Hermas (Ir. IV, 20, 2. Tert. de or. 16 cf. de pud. 10. Can. Mur. l. 73 ff.), Barnabas

berufen, indem man die Autorität dieser Schriften als entscheidende einführte. Die besondere Weise des gnostischen Gegensatzes brachte es nun aber mit sich, daß man der Herkunft dieser Schriften eine große Bedeutung beimaß, und zwar nicht sowohl deshalb weil sie von Aposteln herrührten, als deshalb weil sie der Urzeit der Kirche entstammten und daher das wirkliche Evangelium enthalten (Ir. III, 1. Serap. bei Eus. h. e. VI, 12, 3). Daher legt Ir. solches Gewicht auf die Äußerungen der „Presbyter", von denen er einen persönlich gekannt hat, die übrigen wohl nach Papias erwähnt (z. B. ad Florin. b. Eus. h. e. V, 20, 4. adv. haer. IV, 27, 1 f.; 31, 1. 2; 32, 1; II, 22, 5. IV, 28, 1. V, 33, 3; 36, 2). Es war nur eine Folge jener Wertung der neutestamentlichen Schriften, wenn man jetzt auch die Inspiration (*πνευματοφόροι*; *a verbo dei et spiritu eius dictae; spiritus per apostolum etc.*, *θεόπνευστος*) ausdrücklich von ihnen aussagte (Theophil. ad. Autol. II, 22. 9; III, 11. 12. 13. 14. Ir. II, 28, 2; III, 16, 2. 9. Tert. de pat. 7, de orat. 20. 22. c. Marc. V, 7. Hippolyt de Antichr. 2. Clem. Al. Protr. § 87). Daß sich von hieraus allmählich eine schärfere Abgrenzung des Kanons ergab, ist begreiflich. Das relativ Neue lag zunächst nur darin, daß man prinzipiell und mit Bewußtsein den Kanon, als den Niederschlag des Urchristentums, als Norm und Grundlage der Lehre der Kirche hinstellte (vgl. *σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* Iren. b. Eus. h. e. V, 20, 6).

Der Fortschritt, der hierdurch gemacht wurde, wird erst verständlich, wenn man im Auge behält, daß mit der Inspiration zugleich die ganze jüdische Anschauung von dem heiligen Buchstaben akzeptiert wurde. Der Inspirationsbegriff war dem Hellenentum geläufig, er wog dort nicht sonderlich schwer (vgl. etwa Plato). Mit ihm verband sich nun aber das jüdische Verständnis vom Kanon als einer festen Norm. Aus diesen beiden Wurzeln ist der dogmatische Begriff des inspirierten Bibelwortes hervorgegangen: Worte, die als solche absolut verbindlich sind, weil sie zu diesem Zweck von Gott eingegeben sind. Dazu kam eine dritte Erwägung: das Normative ist das Alte und das Ursprüngliche, Mose und die Propheten, Christus und seine Augen- und Ohrenzeugen. Und hierin waren dann die Motive enthalten, um dem Kanon allmählich feste Grenzen zu geben. Ein historischer Zug verbindet sich mit der rein dogmatischen Betrachtung, indem er sie begründet. Zwischen der Kirche und dem Urchristentum wird ein dicker Strich gezogen. Ein Buch, das *nuperrime, nostris temporibus* entstanden ist, wie das Muratorische Fragment von Hermas sagt, ist dadurch als unkanonisch bezeichnet. Wie die populären

---

(Cl. Strom. II, 31. 35), Didache (Cl. ib. I, 100. Orig. de princ. III, 2, 7) vgl. Clemens b. Ir. III, 3, 3 als kanonisch, vgl. Zahn I, 326 ff.

Apostelgeschichten die apostolische Zeit zum Wunderzeitalter stempelten, so fand die Theologie nur in den Schriften dieser Zeit die Wahrheit. Die wunderbare Gabe des Geistes gehört eben dem Altertum der Kirche an oder dann ihrer letzten Zukunft. Dazwischen liegt die Gegenwart, arm und bedürftig, die Gaben der Vergangenheit suchend und festhaltend und für die große Zukunft sich vorbereitend. Diese Betrachtungsweise, die den späteren Zeiten als selbsverständlich galt, ist in den Kämpfen jener Tage dogmatisch herausgebildet worden. Und sie entsprach der Wirklichkeit. Den Geist der großen Zeit besaß man nicht mehr im Leben — Montanisten und Gnostiker zeigten das —, man hatte ihn nur in den inspirierten Urkunden der alten Zeit. Von dort kam er und aus den Institutionen, die damals eingesetzt waren, quoll er immer wieder empor — jeder Getaufte empfing ihn —, aber nichts anderes sagte und brachte er als was „geschrieben“ steht.

6. Indem nun aber die Häretiker hierin der altkirchlichen Praxis scheinbar folgten, aber ihrerseits gefälschte Schriften einführten oder die echten mißdeuteten oder sich auf Geheimtraditionen des apostolischen Kreises beriefen, genügte die Berufung auf das N. T. nicht im Kampf: *ergo non ad scripturas provocandum est nec in his instituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae* (Tert. de praescr. 19). Von den Häretikern gilt: *neque scripturis neque traditioni consentire eos.* Gegen die Schrift wenden sie ein, sie sei unverständlich und müsse nach der Überlieferung ausgelegt werden, hinsichtlich der „apostolischen Überlieferung“ aber haben sie ebenfalls ihre Bedenken (Ir. III, 2, 1. 2). Dann aber versagt überhaupt, wie Tertullian hervorhebt, in wichtigen Fragen die *auctoritas scripta*, man kann sie *solius traditionis titulo* allein aufrecht erhalten (de cor. 3). — Es galt diese kirchliche Überlieferung festzustellen und mit höchster Autorität zu bekleiden und sie zum Maßstab des Verständnisses der Schrift zu proklamieren. Ein solcher muß erweisen, daß die Häretiker kein Recht an die Schrift haben (Tert. de praescr. 15. 19. 37. Ir. I, 9, 5; 10, 1; V, 20, 1). Diese Größe oder dieser Maßstab ist der κανὼν τῆς ἀληθείας oder die *regula fidei* (Tert. de pr. 13. 36). Was verstand man hierunter?

Es gibt vier Antworten auf unsere Frage. Nach Zahn ist die Glaubensregel das Taufbekenntnis, nach Harnack, dem Kattenbusch, Loofs u. a. folgen, ist die Glaubensregel zwar auch das Bekenntnis, aber das „bestimmt interpretierte Bekenntnis“. Diese Auffassung hat J. Kunze dahin erweitert, daß er die *regula fidei* als „das antihäretisch gewendete, aus der Heil. Schrift ergänzte und ausgelegte Taufbekenntnis, diese, die Schrift selbst mit eingeschlossen“ definiert. Während nun die protestantischen Forscher in irgend einem Sinn die Regel mit dem

Symbol identifizieren, werden von den katholischen Gelehrten beide scharf auseinander gehalten, sodaß letzteres rein kultischen, ersteres kirchlich lehrhaften Charakter trug.[1])

Was zunächst die sprachliche Form anlangt, so bedeutet *κανὼν τῆς ἀληθείας*, *regula veritatis* oder *κανὼν τῆς πίστεως*, *regula fidei* den Maßstab, wie er in der „Wahrheit" oder dem „Glauben" gegeben ist.[2]) Im allgemeinsten Sinn ist also die Glaubensregel der überlieferte Kirchenglaube. Dieser Glaube ist nun aber apostolischer Glaube. Dies ergibt sich daraus, daß er ein Bestandteil der *traditio vetus* oder der *traditio ab apostolis* ist. Die Apostel predigten und überlieferten den wahren Glauben. Der Kern der Überlieferung ist der Glaube oder die apostolische Lehre, wie die Apostel sie von Christus empfingen und wie die Kirche sie verkündigt.[3]) Nun haben aber die Apostel ihre Verkündigung auch schrift-

1) s. Zahns Aufsatz in den Skizzen aus dem Leben der alt. Kirche S. 238ff. und PRE. VI³, 682ff. Harnack, DG. I³, 320ff. und Chronologie I, 524ff. F. Kattenbusch, Das apost. Symbol, 2 Bde., 1894ff. F. Loofs, Symbolik I, 1902. J. Kunze, Glaubensregel, h. Schrift u. Taufbekenntnis, 1899. S. Bäumer, Das apostol. Glaubensbekenntnis, 1893. Cl. Blume, Das apost. Glaubensbek., 1893.

2) Die Bezeichnungen schwanken. Iren. redet, so viel ich sehe, in adv. haer. nur von ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας, *regula veritatis*, s. I, 9, 4; 22, 1. II, 27, 1; 28, 1. III, 2, 1; 12, 6. Ὁ κανὼν τῆς πίστεως steht epideix. 3. 6, und *fides* ist bei ihm nicht selten synonym mit *regula* gebraucht (z. B. epideix. 3; II, 25, 2. III, 4, 1. 2). Ersterer Ausdruck auch bei Dionys v. Korinth ca. 160, bei Eus. h. e. IV, 23, 4 und in den clement. Homil. ep. Petr. 1. 2; ep. Clem. 2. — Tertullian braucht gewöhnlich *regula fidei* (praescr. 1, virg. vel. 1), seltener *regula veritatis* (Apol. 47, c. Hermog. 1, de pud. 8). Novatian hat regelmäßig *regula veritatis* (de trin. 1. 9. 11. 17. 21. 29; de cibis Iud. 7; dafür auch *fidei auctoritas* de trin. 29, *fides vera* c. 30; von dem einzelnen Glaubenssatz *credendi regula* c. 16. 17; ebenso Hippolyt (Refut. X, 1). Polykrates v. Ephesus (ca. 195) redet wie Iren. in der Epideixis von ὁ κανὼν τῆς πίστεως (Eus. h. e. V, 24, 6), ebenso das kleine Labyrinth (Eus. V, 28, 13). Bei Clemens Al. kommt vereinzelt κανὼν τῆς πίστεως (Strom. IV, 15, 98) und κανὼν τῆς ἀληθείας (VI, 15, 124. VII, 16, 94) vor; häufiger κανὼν τῆς ἐκκλησίας oder ἐκκλησιαστικός (I, 19, 96. VI, 15, 125; 18, 165. VII, 7, 41; 15, 90; 16, 105), s. Kattenbusch II, 121. — Demnach wird *regula veritatis* der ursprüngliche Ausdruck sein, der allmählich der *regula fidei* weicht, und zwar weil der „Glaube" der eigentliche Gegenstand des Kampfes war, und weil die Regel immer mehr dem Glaubensbekenntnis angenähert wird.

3) Iren. I, 10, 1. 2: τοῦτο τὸ κήρυγμα . . . καὶ ταύτην τὴν πίστιν . . . ἡ ἐκκλησία . . . φυλάσσει. III, 3, 2: *habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem.* III, 4, 2: *veterem traditionem diligenter custodientes: in unum deum credentes etc.* III, 3, 3: τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν παράδοσιν . . ., τὴν πίστιν αὐτῶν καὶ ἣν νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει: *unum deum etc.* II, 9, 1: *ecclesia autem omnis per universum orbem hanc accepit ab apostolis traditionem.* IV, 26, 4: *apostolorum doctrinam custodiunt.* IV, 32, 1: *apostolica doctrina.* V praef.: *praeconio ecclesiae, quod . . . apostoli tradi-*

lich zusammengefaßt in den Evangelien,[1] wie andrerseits schriftlich überliefert ist, was und wie die Apostel gepredigt haben.[2] An sich kann nun natürlich das schriftlich fixierte Kerygma der Apostel keinen anderen Inhalt haben als die mündliche Überlieferung. Daher wird der Wahrheitsbeweis mit dem einen wie dem anderen Maßstab geführt. Irenäus sagt etwa, daß alle Bücher der Schrift den Glauben an den einen Schöpfergott bezeugen (II, 27, 2), oder er läßt die Geschichtserzählung des Lukas den Gläubigen zu einer *regula veritatis inadulterata* gereichen (III, 15, 1), oder die Christen Gottes *sermones* als *regula veritatis* innehaben (IV, 35, 4).[3] Aber die Folgerung, daß also die Heil. Schrift ein notwendiger Bestandteil der „Regel" sei (Kunze), ist trotzdem nicht aufrechtzuerhalten. Die Apostel haben, meint Irenäus, in der Kirche wie in einer reichen Vorratskammer niedergelegt *omnia quae sint veritatis*. Das ist die *veritatis traditio*. Diese wäre da, auch wenn die Apostel keine Schriften verfaßt hätten, denn die *vetus traditio* oder der Glaube ist auch bei denen, die, des Lesens und Schreibens unkundig, *sine litteris* geglaubt haben[4].) So viel ist klar, daß hier die mündliche Tauflehre als eigentlicher Gegenstand der Tradition auftritt. Die Wahrheitsregel, die der Christ „durch die Taufe empfangen hat", ist nun aber der ihm von der Kirche überlieferte apostolische

---

derunt . . ., apostolorum doctrina. III praef.: *dominus omnium dedit apostolis suis potestatem evangelii, per quas et veritatem, hoc est dei filii doctrinam cognovimus.* — Sehr deutlich sprecheu die römischen Monarchianer zu Anfang des 3. Jahrh. diese Anschauung aus: *φασὶ γὰρ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ διδαχέναι ταῦτα . . . καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος* (Euseb. h. e. V, 28, 3). Die bindende Autorität ist also die apostolische Lehre und das war ihre Predigt, nicht eine Bekenntnisformel.

1) Ir. III, 1, 1: *quod tunc praeconaverunt, postea vero per dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.* III, 5, 1: *revertamur ad eam, quae est ex scripturis ostensionem eorum, qui evangelium conscripserunt, apostolorum.*

2) Ir. III, 12, 7; s. auch die Bemerkung über den Unterschied von Christi an Juden gerichteter Predigt und der an die Heiden gerichteten apostolischen Verkündigung, III, 6, 3. IV, 24, 1.

3) Vgl. Kunze a. a. O. S. 95ff.

4) III, 4, 1f.: *non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere, quam apostoli quasi in depositorium dives in eam contulerint omnia quae sint veritatis . . . Propter quod oportet deviare quidem illos, quae autem sunt ecclesiae cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem . . . Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum . . . et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum deum credentes . . . Hanc*

Glaube.[1]) Dabei unterscheidet Irenäus deutlich zwischen den *scripturae* und der *traditio apostolica*, und zwar so, daß letztere mündlich durch die Vorsteher der Kirche fortgepflanzt ist (III, 2, 1. 2. epideix. 3). Demnach ist die These Kunzes nicht richtig. Die *traditio* ist ihrem Wesen nach der mündlich überlieferte apostolische Glaube, und dieser ist die *regula veritatis*. Sofern auch die Schriften apostolischer Überlieferung entstammen, können sie in ungenauerer Rede wohl auch als *regula veritatis* bezeichnet werden, aber sie sind nicht eigentlich Bestandteil der Regel. Die alte jüdische Unterscheidung von Schrift und mündlicher Tradition (oben S. 49f.) beherrscht den Sprachgebrauch des Irenäus.

Dann scheint die These Zahns die richtige Lösung zu bieten. Für sie spricht 1) daß die Wahrheitsregel „durch die Taufe" empfangen wird, 2) daß der Begriff κανών oder *regula* nur auf eine fixierte feste Formel zu passen scheint, nicht aber auf ein lockeres Gefüge von Lehrgedanken. Indessen erheben sich auch hier unüberwindliche Schwierigkeiten. Vor allem kommen die Inhaltsangaben der Regel in Betracht.[2]) Wer sie überschaut, bekommt den Eindruck, daß sie zwar den triadischen Glauben darbieten und daß dieser gern in den Formeln des Taufbekenntnisses ausgedrückt wird, aber nicht minder ist klar, daß die Regel mehr enthält als das Bekenntnis und daß sie eine genauere lehrhafte Überlieferung darstellt. Sie umfaßt den ganzen Glauben oder die ganze *praedicatio ecclesiae* (I, 10, 1f. V, 20, 1),[3]) sie enthält demgemäß Erkenntnisse in sich wie die, daß durch den Logos die Welt geschaffen wurde, daß es eine Sündflut und eine Errettung aus Ägypten gab (I, 22, 1. III, 3, 4), ja auch ethische Gebote oder die Ordnung der Kirche (V, 20, 1). Dazu wechseln die Formeln, sie werden bald kürzer, bald expliziert angeführt. Nicht um eine kurze Formel kann es sich demnach bei der Regel handeln, sondern um ein Lehrgefüge, das seinen kürzesten Aus-

---

fidem qui sine litteris crediderunt . . . barbari sunt . . . Per illam veterem apostolorum traditionem ne in conceptionem quidem mentis admittunt quodcunque eorum (der Häretiker) *portentiloquium est.*

1) I, 9, 4: οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε. V praef.: *neophytorum quoque sensum confirmare, ut stabilem custodiant fidem, quam bene custoditam ab ecclesia acceperunt.*

2) Die Hauptstellen sind I, 10, 1; 22, 1. III, 3, 3; 4, 2. IV, 33, 7. V, 20, 1; epideix. 3—6. Dazu Ausführungen einzelner Punkte wie II, 1, 1. 5; 6, 1; 30, 9. III, 8, 3.

3) Die Regel ist *veritatis corpus integrum* II, 27, 1 (zur Lesung s. n. 6 vgl. epideix. 1). Das τῆς ἀληθείας σωμάτιον (I, 9, 4) wird nicht hergehören, der Gedanke ist dort, daß die einzelnen Steine aus dem Mosaikbild des Fuchses fortgenommen und angepaßt sind dem wirklichen und ursprünglichen Körper (des Königssohnes), s. Kattenbusch I, 30f.

druck in jenen Formeln finden konnte, aber an sich über sie hinausreichte. Daß dieses Lehrgefüge überliefert wird durch das Taufbekenntnis, kann man sagen, sofern letzteres ersteres in der Hauptsache zusammenfaßte. Aber unfraglich denkt sich Irenäus die Wahrheitsregel sehr viel umfassender als das Bekenntnis. Nur so war sie wirklich ein Mittel im Streit, nur so hatte es einen Sinn die Lauterkeit der sie überliefernden Personen so zu betonen, wie Irenäus es tut, nur so wird es begreiflich, daß er etwa den 1. Clemensbrief als Zeugen der Glaubensregel verwendet (III, 3, 3).

So scheint nur Harnacks Ansicht übrig zu bleiben, wonach die Regel das antignostisch interpretierte Symbol ist. Aber auch dagegen erheben sich Bedenken. Man versetze sich nur in die Lage. Es handelt sich nicht um eine naive Behauptung zur Begründung der eigenen Überzeugung Gleichgesinnten gegenüber, sondern es handelte sich um eine grundlegende These im Streit mit kundigen Gegnern. Diesen gegenüber verschlug es nicht das Geringste eine moderne Auslegung des Symbols als uralt zu proklamieren, sondern es mußte zur Gewißheit erhoben werden: so ist die Lehre der kirchlichen Tradition von jeher beschaffen gewesen, oder es gibt eine alte Tauflehre, die seit der Apostel Zeiten gegolten hat und die daher das alte richtige Verständnis des Symbols wie der heiligen Schriften repräsentiert.

7. Diese Behauptung schwebte nicht in der Luft. Nichts anderes als das „Gebot", der Kanon der Überlieferung", das alte Wort, der „gegebene Glaube", die „Christuslehre", von denen Johannes, Clemens, Polykarp, Ignatius reden (oben S. 166 ff.), wird auch von Irenäus angeführt. Keine Erfindung der Kampfesnot liegt vor, sondern eine alte längst vorhandene Anschauung wird aufrecht erhalten und angewandt. Nicht einmal die antihäretische Zuspitzung der Sache war neu, neu war nur der geschichtliche Beweis, den man notgedrungen für die alte Überzeugung suchen mußte. Irenäus ist, gerade ebenso wie Polykarp, Ignatius und Clemens — auf den er sich ausdrücklich beruft — davon überzeugt, daß die Tauflehre apostolische Überlieferung ist, und diese Überzeugung war an sich kein Irrtum, wie früher gezeigt ist. Nun freilich — und auch das wurde früher gesagt — läßt sich eine solche „Lehre" nie verbo tenus festhalten, sie wuchs und sie erweiterte sich (vgl. die Praedicat. Petr.), neue Probleme und Gesichtspunkte drangen ein, ungewollt und unvermerkt, die vermeintlich „alte Lehre" wandelte sich, wie auch die Mischnah der Juden. Aber gerade ihre nie veraltende Neuheit legte die Reflexion auf ihr nie erneutes Altertum nahe. Was immer gesagt war: die Tauflehre ist apostolische Tradition, das mußte jetzt, wo eine andere „Tradition" sich entgegenstellte, bewiesen werden. Das haben Irenäus

und Tertullian getan. Ihr Unternehmen hat, mutatis mutandis, Ähnlichkeit mit dem des Protestanten, der behauptet noch heute die Lehre der Augustana zu vertreten und auf dem Wege kirchenrechtlicher Sukzession den Beweis dafür zu erbringen versucht.

So betrachtet, gewinnt man ein geschichtliches Verständnis der *regula fidei*. Es ist die kirchliche Tauflehre, wie sie von jeher als apostolische Wahrheit betrachtet worden war, und zwar diese Tauflehre in der späteren triadischen Fassung. Sofern diese Lehre im Symbol zusammengefaßt ist, können Symbol und Regel identisch genommen werden; sofern aber die Regel die ganze apostolische Lehre enthält, sind beide Begriffe nicht identisch. Nicht sowohl eine antignostische Interpretation des Symbols soll die Regel sein, sondern die apostolische Tradition, die von dem Symbol vorausgesetzt wird. Sie umfaßt etwa den Lehrstoff, den Melito in seinem Werk über die Taufe (s. S. 287) behandelt zu haben scheint,[1]) und dieser galt eben allgemein als apostolische Lehre und daher als Wahrheitsregel.[2]) Schon um 160 hat Dionys von Korinth den Marcion nach diesem Maßstab bekämpft: *τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν πολεμῶν τῷ τῆς ἀληθείας παρίσταται κανόνι* referiert Eusebius (h. e. IV, 23, 4), dabei wohl sicher Ausdrücke seiner Quelle anwendend. Auch die neuerdings in armenischer Sprache wiederaufgefundene Schrift des Irenäus *Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* (Eus. h. e. V, 26) bestätigt die gewonnene Erkenntnis in erfreulichster Weise. Vor allem ist es auch hier unzweifelhaft, daß der „Kanon des Glaubens" den gesamten christlichen Glauben, resp. das „apostolische

1) Der Begriff der *regula veritatis* umspannt an sich die ganze apostolische Überlieferung einschließlich der ethischen beiden Wege oder der Kirchenordnung, s. Iren. V, 20, 1: *firmam habens ab apostolis traditionem . . . unum et eandem esse fidem . . ., eadem meditantibus praecepta et eandem figuram eius quae est erga ecclesiam ordinationis custodientibus, et eundem exspectantibus adventum domini et eandem salutem totius hominis i. e. animae et corporis sustinentibus*, s. auch epideix. 3: *Den Kanon des Glaubens unverrückt halten und die Gebote Gottes erfüllen.* Vgl. dazu die Bemerkung über Melito oben S. 287 Anm. 3; ferner die Inhaltsangabe der „katholischen Lehre" in der Disdasc. syr. 24 (triadischer Glaube, Schriftgebrauch, Auferstehung, Ehe, Herzensbeschneidung). Indessen hat sich gemäß den Gegensätzen unserer Zeit der Titel immer mehr auf die *fides* beschränkt, vgl. S. 296 Anm. 2.

2) Diesem Gedanken verdanken Bücher wie die Praedic. Petri ihre Entstehung. S. noch die interessanten Ausführungen in den clement. Homil., wonach wie einst Moses den Ältesten *παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα* hinterließ, Petrus seine Kerygmen den 70 Brüdern übergeben wissen will, damit die Christen eine Tradition haben: *ἵνα οὕτως τὰς πίστεις φυλάξωσιν καὶ πανταχῇ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραθῶσιν (παραδῶσιν?) ἑρμηνεύοντες τὰ πάντα πρὸς τὴν παράδοσιν ἡμῶν* (ep. Petr. ad Jac. 1. 2 und ep. Clem. ad Jac. 2).

Kerygma" bezeichnet und nicht bloß eine Bekenntnisformel (6). Dieser „Glaube" enthielt in triadischer Anordnung (5. 6) eine Lehre von Gott, der Schöpfung, der alttestamentlichen Heilsgeschichte (8—30), sodann von Christus, seinem Ursprung und Wesen, seinen Taten, und seiner Erlösung, der Auferstehung und Himmelfahrt (30—40). An die Erwähnung der Apostel schloß sich dann die Belehrung über die Taufe und den heiligen Geist, Glaube, Liebe, Hoffnung als Erfolg der Predigt, über den Wandel im Geist, über die Auferstehung, über die Kirche, in der jetzt Heiden statt der Juden Gottes Volk sind, über die Parusie (41. 42 cf. 87—90. 93—97).[1]) Zu dem „apostolischen Kerygma" wird aber nicht nur dieser „Körper der Wahrheit", „Kanon des Glaubens", „Glaube" oder „unser gesundes unbeflecktes Wort" (1. 3. 6), sondern auch „die Gebote Gottes" (3) gehört haben. Die Schrift des Irenäus zeigt uns, wenn auch teilweise nur in kurzen Andeutungen, welcher Lehrstoff als Glaubensregel oder apostolische Predigt in den Gemeinden vorgetragen wurde; sie veranschaulicht aber auch andrerseits, mit welcher Harmlosigkeit jeder Lehrer seine Theologie in diese Schemata hineinlegte. Der Hauptertrag, den diese neue Schrift liefert, besteht darin, daß sie

1) Iren. hat unsere Schrift geschrieben, um seinen Adressaten in Kürze an „die Verkündigung der Wahrheit" zu erinnern und ihm „die Beweise der göttlichen Dinge" kurz vorzulegen (c. 1). Demgemäß legt das Buch zunächst den Inhalt der apostolischen Verkündigung dar (3—42 med.), um dann einen eingehenden alttestamentlichen Schriftbeweis für sie zu liefern (42 med.—97). Der entscheidende Einschnitt liegt in der Mitte von c. 42 (p. 24 Z. 5: *Daß dies alles so geschehen sollte, hat der Geist . . . vorausverkündigt etc.,* Harnacks Kapiteleinteilung ist hier irreführend). Indem gegen Ende der Wiedergabe der „Verkündigung" Iren. sich immer kürzer gefaßt hat, kommen die betr. Sachen später in den „Beweisen" etwas ausführlicher zur Sprache; die Beweise setzen bei der Christologie ein, da für die historischen Berichte über die Schöpfung etc. kein Beweis erforderlich war. Wie der Titel zeigt, lag der Schwerpunkt der Schrift in dem biblischen Beweise, vgl. Melitos *ἐκλογαί ἐκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν* (Euseb. h. e. IV, 26, 13) und später Cyprians Testimonia. Für das Alter der von Irenäus befolgten Schemata spricht, daß die Behandlung des heil. Geistes und seines Wirkens von der Christologie nicht schärfer gesondert ist. Der „Glaube", den Iren. darlegt, ist *der immerwährende Erhalter unserer Erlösung . . ., vor allem unterweist er uns, daß wir die Taufe empfangen haben zur Vergebung der Sünden . . ., und daß diese Taufe das Siegel des ewigen Lebens sei und die Wiedergeburt in Gott* (3). „Der Glaube" ist also die Tauflehre oder die Lehre von dem, was durch die Taufe sich in den Katechumenen verwirklicht hat. Noch ist darauf zu verweisen, daß Iren. die Häresien als Gegensatz zu dem triadischen Glauben in drei Gruppen teilt: sie *verschmähen entweder den Vater, oder nehmen den Sohn nicht an, indem sie gegen die Ökonomie der Fleischwerdung lehren, oder empfangen den Geist nicht d. h. verschmähen die Prophetie* (100), zu letzterem s. oben S. 259 f. Anm. 2.

uns von dem Inhalt der Glaubensregel ein sicheres Bild gewährt und dadurch die Deutung der betr. Stellen in dem großen Werk des Irenäus bestätigt.

8. Tertullian stimmt in der uns beschäftigenden Frage zunächst mit Iren. überein. Die *regula fidei*, wie er gern sagt, rührt von Christus und Gott her (praescr. 13. 37. Apol. 47). Es ist die mündliche *traditio apostolorum* im Unterschied zu der *auctoritas scripta.*[1]) Sie enthält die von den Aposteln verkündigte *doctrina fidei* (praescr. 20. 26). Diese nun wird einerseits offenbar mit dem Taufbekenntnis identifiziert: *cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verbum profitemur* (de spectac. 4), und in möglichst engem Anschluß an die Bekenntnisformel pflegt Tert. die Glaubensregel zu reproduzieren (praescr. 13. 36. virg. vel. 1. c. Prax. 2), doch ist diese auch bei ihm nicht wörtlich wiedergegeben und es fehlt dabei so wenig als bei Irenäus an Einschüben und Gedanken, die nicht vom Wortlaut des Bekenntnisses geboten waren.[2]) Dazu kommen solche Stellen, in denen die „Regel" offenkundig nichts anderes bezeichnen will als die überlieferte normative Lehre.[3]) Relativ neu ist bei Tertullian 1) die scharfe Betonung der Regel als einer *lex fidei* (virg. vel. 1; spect. 4), sie hängt mit seiner Gesamtanschauung zusammen; 2) der mystische Charakter, den die Regel als *christianum*

1) c. Marc. I, 21; de cor. 3: *etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. Ergo quaeramus, an et traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus.* Es folgt der Taufritus als Beispiel, dabei: *ter mergitamur, amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit;* cf. bapt. 2. c. Prax. 26 fin. De praescr. 44: *semel evangelium et eiusdem regulae doctrinam apostolis meis delegaveram.* 14: *fides, inquit, tua te salvum facit, non exercitatio scripturarum; fides in regula posita est.*

2) Es ist nicht richtig, wenn Harnack (DG. I, 330) den materiellen Fortschritt über Iren. hinaus als „sehr bedeutend" bezeichnet.

3) Z. B. c. Marc. IV, 5; de carn. Chr. 6: *alterius regulae fides.* Auch der Satz: *aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse* (c. Marc. I, 20) gibt nur dann einen Sinn, wenn man *regula* nicht als Glaubenssymbol faßt (gegen Kattenbusch II, 86). Auch praescr. 36 ist wichtig: die Apostel haben der Kirche *totam doctrinam* gebracht; was hat sie nun von den Aposteln gelernt? *unum deum . . . et Christum Jesum . . . et carnis resurrectionem; legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem, eam aqua signat etc.*, offenbar enthält die apostolische Lehre, die die Kirche bei der Taufe weitergibt, hiernach Elemente, die in dem Bekenntnis nicht stehen, die Regel ist also an sich nicht identisch mit dem Symbol. Aber es läßt sich auch nicht mit Kunze (a. a. O. S. 175 ff.) aus der Stelle erweisen, daß nach Tert. Anschauung die Schrift mit zur Regel gehöre.

sacramentum empfängt (praescr. 20. idol. 6 c. Prax. 30. c. Marc. I, 21).[1]) Dazu kommt 3) die sich anbahnende Konzentrierung der „Regel" auf das Taufbekenntnis. Dies Verfahren wird sich daraus begreifen, daß der „apostolische Glaube" im Lauf der Zeit immer mehr zu einer schwankenden unsicheren Größe werden mußte, während die Umrisse des Bekenntnisses nur fester wurden. Es war eine historische Erinnerung, daß der Katechumenenunterricht den apostolischen Lehrstoff tradiere; von den Wandlungen, die diese Tradition durchgemacht hatte, hatte man keine Vorstellung, und man war von der Identität der „Lehre" der Kirche mit der alten apostolischen überzeugt — die alten Schemata bestanden ja wohl auch im ganzen fort (Melito) —, aber als konkrete unantastbare Größe empfahl sich die Zusammenfassung der Lehre im Bekenntnis, wie sie jeder im Kopf trug. So fängt jetzt jenes wunderliche Verfahren an, das dem Taufbekenntnis die Lösung für die verwickeltsten theologischen Probleme entlockte, der sakramentale Charakter der *fides* mag dazu mitgeholfen haben. Man kann sich den Wandel, der sich allmählich vollzieht, durch die Formel verdeutlichen: einst war die „apostolische Lehre" die Autorität, die man im Bekenntnis kurz zusammengefaßt sah, jetzt wird das Bekenntnis die Autorität, die man als apostolische Lehre interpretiert.

Ganz ähnlich Tertullian hat auch noch Novatian die *regula veritatis* angesehen. Bei diesem Ausdruck denkt er zunächst wohl sicher an das Taufbekenntnis als *praescripta regula* (de trin. 16). So etwa wenn er seine trinitarische Erklärung des christlichen Glaubens mit den Worten anfängt: *regula exigit veritatis, ut primo omnium credamus in deum patrem et dominum omnipotentem* (de trin. 1), oder zur Christologie überleitet: *eadem regula veritatis docet nos credere post patrem etiam in filium* (9), und schließlich vom Geist sagt: *ordo rationis et fidei auctoritas digestis vocibus et litteris domini admonet nos post haec credere etiam in spiritum sanctum* (29). Aber diese *fides* (vgl. c. 30), die offenbar die *regula veritatis* ist, enthält nun sehr viel mehr als der Wortlaut des Bekenntnisses. Alle Grundwahrheiten der Schrift sind in ihr enthalten, aber sie ist an sich

1) Über den Begriff *sacramentum* hat Kattenbusch (II, 64 ff., 93. 95 ff.) sorgfältig gehandelt. *Sacramentum* (= μυστήριον) ist ein „Heiltum", das alles im Christentum, „was darin eine spezifische Gottesgabe oder Gottestat ist, nach Seiten seiner geheimnisvollen Art bezeichnet". So wird die Glaubensregel als Sakrament zu einer heiligen Sache, „durch welche Gott den Menschen mit sich in Verbindung brachte, wodurch der Mensch einen Charakter als *fidelis* erhielt". Hierzu kommt die besondere Anwendung des Begriffes im Sinn des militärischen Fahneneides, den der *miles Christi* im Taufbekenntnis ablegt (ad. mart. 3. de cor. 11. scorp. 4) s. Harnack, Militia Christi (1905) S. 33 ff.; indessen hat auch die durch diesen Fahneneid hergestellte Beziehung mystischen Charakter.

nicht der Ausdruck der Lehre der *scripturae coelestes*, wie Novatian gewöhnlich sagt, sondern sie ist eine besondere Größe, für die man das Zeugnis der Schrift anrufen kann. Sie ist das, was die *sincera traditio et catholica fides* in sich faßt,[1]) oder auch die *incontaminata doctrinae dominicae iura* (29). Als Inhalt der Wahrheitsregel denkt sich Novatian also die vom Herrn ausgehende, durch die Tradition forterhaltene reine christliche Lehre. Aber diese Lehre liegt vor und ist zusammengefaßt in dem Taufbekenntnis. Die ganze lehrhafte Erörterung Novatians erscheint ihm daher als ein „Aufschließen" der Regel, bei der er immer einsetzt; was er will, ist: *breviter circa personam Christi regulam veritatis aperire* (21). Daraus ergibt sich seine Anschauung deutlich: die Regel ist formell das Taufbekenntnis, aber sie enthält materiell mehr, nämlich die ganze alte Überlieferung, die ja gleichsam eingeschlossen ist in die knappen Formeln des Bekenntnisses.[2]) Dazu wirkt der heil. Geist in der Kirche, damit diese *sectas repellit, regulam veritatis expedit, haereticos revincit* (29), d. h. das rechte geistliche Verständnis erläutert oder entwickelt den kurzen Wortlaut der Regel. Für Novat. ist also, wie wir es bei Tertullian fanden, die Regel oder „der Glaube" oder das „Sakrament des Glaubens" [3]), d. h. das Taufbekenntnis die Autorität, aber er setzt dabei voraus, daß dies die ganze kirchliche Tradition in sich faßt, sodaß das tiefere Verständnis sie aus ihm entnehmen muß. Daher wird in der „Regel" gesucht und gefunden, was dem Wortlaut nach nicht in ihr steht, oder man empfindet sie immer noch als eine Abbreviatur für die ganze, weitläufigere Tradition. Wie dem einzelnen Getauften sich alles, was er über den Glauben gehört hatte, im Be-

---

1) Novatian. de trin. 30: *ad testimonium, quod ita se habeat fides vera, totum et vetus et novum testamentum possit adduci. Sed quia obluctantes adversus veritatem semper haeretici sincerae traditionis et catholicae fidei controversiam solent trahere etc.* Die *veritas*, von der Nov. hier spricht, ist der wahre trinitarische Glaube, wie er ihn im Buch entwickelt hat. Diese Wahrheit ist nun aber nicht Schriftlehre als solche, sondern katholischer Glaube und lautere Tradition.

2) Kattenbusch II, 361 ff. hat mit Recht die Beziehung der *regula* auf das Taufbekenntnis angenommen, aber auch H. Jordan (die Theol. der neuentdeckten Predigten Novatians 1903, S. 182) ist von einer ganz richtigen Empfindung geleitet, wenn er die *regula* viel mehr in sich begreifen läßt als das Taufbekenntnis. Wie beide Urteile sich miteinander vereinigen lassen, zeigt die Darstellung oben.

3) Novatians Brief bei Cyprian. Ep. 30, 3: *cum totum fidei sacramentum in confessione Christi nominis intelligatur esse digestum*, vgl. die gleichzeitige Schrift de rebaptism. 10: *mysterium fidei tradunt* bei dem Taufvorgang; beides paßt auf das Bekenntnis.

kenntnis zusammenfaßte, so schien auch der allgemeine Christenglaube nur seine präziseste Formulierung an dem Taufbekenntnis zu besitzen.

9. Aber dies ist nur die eine Wendung der geschichtlichen Entwicklung. Die andere hält an der alten Vorstellung von einer apostolischen Lehre fest, interpretiert diese aber mit wachsender Harmlosigkeit im Sinn der neueren Dogmatik resp. der ganzen Schriftlehre. So hat Hippolyt sein großes antihäretisches Werk mit einer Wahrheitsregel beschlossen, die ein ganzes theologisches System mit Einschluß der Heilsgeschichte in sich faßt.[1]) Ebenso verhält es sich mit der Regel, die Origenes zu Beginn seines Werkes *περὶ ἀρχῶν* mitteilt (s. unten). Auf dieser Linie bewegt sich auch Clemens Alex.[2]) Die eigentliche Quelle der Wahrheit und die entscheidende Autorität erblickt er in den heiligen Büchern als der Offenbarung Christi im A. T. und den evangelischen und apostolischen Schriften. Also kann man mit Recht sagen, daß er das „Schriftprinzip" in voller Klarheit vertrete. Nun bleibt Clem. aber nicht dabei stehen, sondern kennt einen „kirchlichen Kanon", den „Kanon der Wahrheit", nach dem die Schrift ausgelegt wird und der

---

1) Refut. X, 1. 32—34 vgl. Kunze S. 129f.

2) Einige Hauptstellen aus Clemens mögen hier stehen. Strom. VII, 16, 94: *τοιαῦται δ' ἡμῖν αἱ κυριακαὶ γραφαὶ τὴν ἀλήθειαν ἀποτίκτουσαι . . . Σφάλλεσθαι γὰρ ἀνάγκη μέγιστα τοῖς μεγίστοις ἐγχειροῦντας πράγμασιν, ἢν μὴ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας παρ' αὐτῆς λαβόντες ἔχωσι τῆς ἀληθείας.* Weil die Häretiker nicht besitzen *ἀληθῶν καὶ ψευδῶν κριτήριον*, gehorchen sie nicht den heiligen Schriften. Ib. 95: *ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποτόλων . . ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως.* Ib. 97: Die Häretiker wählen was ihnen gut dünkt, statt *τὸ πρὸς κυρίου διὰ τῶν προφητῶν εἰρημένον καὶ ὑπὸ τοῦ εὐαγγελίου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀποστόλων συμμαρτυρούμενόν τε καὶ βεβαιούμενον . . ., ὑπερβῆναι δὲ σπουδάσαντες τὸ κοινὸν τῆς πίστεως ἐξέβησαν τὴν ἀλήθειαν.* Indem sie *τὰ τῆς γνώσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς μυστήρια* und *τὸ μεγαλεῖον τῆς ἀληθείας* nicht erfassen, lassen sie die Schriften fahren. — Str. VI, 15, 124: *ἀποστεροῦντες τοῦ κυρίου τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν οἱ μὴ κατ' ἀξίαν τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου τὰς γραφὰς λέγοντές τε καὶ παραδιδόντες.* Anders als die Häretiker die Apostel *κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα διασαφοῦντες τὰς γραφάς.* Ib. 125: *ὅσοι ὑπ' αὐτοῦ* (Christus) *σαφηνισθεῖσαν ἐξήγησιν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα ἐκδεχόμενοι διασώζουσι· κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.* — Über die geheime Tradition der kirchlichen Gnosis s. Str. VI, 7, 61: *ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν,* dazu VI, 15, 131 und bei Eus. h. e. II, 1, 4: Christus habe nach der Auferstehung die Gnosis Jakobus, Johannes und Petrus überliefert, diese sei den übrigen Aposteln, diese den Siebzig mitgeteilt. Vgl. Harnack DG I[3], 334f. Kattenbusch II, 102ff. Kunze S. 132ff., s. auch Kutter, Cl. v. Al. und das N. T. 1897.

der kritische Maßstab, um das Falsche und Wahre zu unterscheiden, ist. Einmal hat er diesen Maßstab als die Übereinstimmung von Gesetz und Propheten mit dem neuen Bunde definiert. Das wäre also etwa ein Durchschnitt der ganzen Schriftlehre, nur nicht im Sinn eines Auszuges aus der Schrift, sondern, wie es ein anderes Mal heißt, als das „Gemeinsame des Glaubens“. Die Größe, die Clem. vorschwebt, wird demnach der überlieferte in der Kirche herrschende apostolische Glaube sein. Dieser Glaube ist materiell identisch mit dem Schriftinhalt, aber er ist formell von ihm verschieden. Clem. hat den „kirchlichen Kanon“ neben das Taufbekenntnis gestellt,[1] aber ihn doch nicht mit diesem identifiziert. Eine derartige Annäherung beider Größen, wie sie bei Irenäus und Tertullian vorkommt, fehlt bei ihm. Aber eben darum ist sein „kirchlicher Kanon“ eine unklare und schwankende Gestalt, auch die Beziehung zur Tauflehre fehlt. Er operiert mit einem überkommenen Begriff, dem es aber an konkreten Zügen mangelt. Die Tauflehre hat offenbar in Alexandrien früher als anderwärts ihr festes Gepräge verloren. Der Begriff blieb, aber man verband mit ihm einen neuen Inhalt, es ist der Inbegriff der Bibellehre oder die kirchliche Gesamtanschauung.

10. Das Resultat der Untersuchung ist, daß man die Überzeugung von einer gemeinsamen Kirchenlehre, die man von alters her besaß, im Gegensatz zur Gnosis festhielt. Aber indem man diese Überzeugung festhielt, mußte man sie in der neuen Lage verschärfen. Diese Lehre ist der umfassende und genugsame Ausdruck der ganzen Wahrheit, sie legt die ganze Schrift richtig aus und die Schrift bestätigt sie. Sie ist der alleinige Maßstab zum Verständnis der Schrift, ihr Besitz gibt erst ein Recht auf die Schrift. Man hat durch diese Gedanken die Mißdeutungen der heiligen Schriften durch die Gnostiker abgeschnitten, aber man hat dafür auf das geschichtliche Verständnis der heiligen Autoren verzichten müssen. Die alte „Überlieferung“ war von alters her die eigentliche Großmacht der dogmengeschichtlichen Entwicklung, sie ist es auch jetzt geblieben, denn sie entschied über das Verständnis des Kanons. Daher fehlt es der Zeit am Verständnis der Eigentümlichkeiten der

1) Für die Frage, ob Clem. ein formuliertes Taufbekenntnis gekannt hat, kommt besonders in Betracht Strom. VII, 15, 90: *μή τι οὖν, εἰ καὶ παραβαίη τις συνθήκας καὶ τὴν ὁμολογίαν παρέλθοι τὴν πρὸς ἡμᾶς, διὰ τὸν ψευσάμενον τὴν ὁμολογίαν ἀφεξόμεθα τῆς ἀληθείας καὶ ἡμεῖς, ἀλλ᾽ ὡς ἀψευδεῖν χρὴ τὸν ἐπιεικῆ καὶ μηδὲν ὧν ὑπέσχηται ἀκυροῦν, κἂν ἄλλοι τινὲς παραβαίνωσιν συνθήκας, οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα, καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσιν.* Danach hat Clem. wohl sicher ein Bekenntnis gekannt, wie Caspari (Ztschr. f. k. Wiss. 1886, 352ff.) und Kunze (a. a. O. S. 60ff.) erwiesen haben, s. auch Kattenbusch II, 128f.

biblischen Autoren, je origineller sie sind, desto weniger weiß man mit ihnen anzufangen. Auch ein Pauliner wie Irenäus hat der üblichen Anschauung seinen Tribut nicht versagen dürfen. — So wird die alte Tauflehre zur Kirchenlehre. Man spitzt sie dann immer schärfer zu dem Taufbekenntnis zu, oder man faßt sie als Inbegriff der Schriftlehre auf. Jenes ist der Weg der abendländischen, dies der morgenländischen Entwicklung. Dort wird der Begriff immer mehr verengt, hier erweitert, dort erhält sich das Taufbekenntnis als feste Größe, hier wird es nach den Forderungen der Theologie erweitert.

Die Kirchenlehre ist nun aber zugleich apostolische Lehre. Der Beweis für diese grundlegende Behauptung ließ sich auf doppeltem Wege führen. Einmal indem man aus den apostolischen Schriften erwies, daß sie diese und keine andere Lehre enthalten. Nicht nur Irenäus, sondern auch Tertullian und Novatian bemühten sich aus der Schrift die Kirchenlehre zu begründen und die häretische Lehre zu entgründen. Zum anderen aber wird die Kirchenlehre auf formal geschichtlichem Wege als apostolische Lehre aufgezeigt. Es ist nämlich die Lehre der Nachfolger der Apostel und daher dieser selbst. Die Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe der Kirchen. Zwischen ihnen und den Aposteln ist durch die *principalis successio* eine sichere Kontinuität hergestellt. Vermöge dieser haben sie das *charisma veritatis certum* empfangen. Die Bischöfe besitzen also die wahre Lehre und daher die richtige Schriftauslegung. Das ist ihr Charisma. Nicht um eine persönliche Inspiration, sondern um einen geschichtlich überlieferten Besitz handelt es sich bei dem Charisma. Mag immerhin auf die moralische Integrität der Bischöfe Gewicht gelegt werden, nicht der Geist, sondern die Lehre ist die Gabe, die ihnen geworden ist.[1]) Die kirchliche Tradition ist hinfort

---

1) Iren. IV, 26, 2: *quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis . . ., qui eum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt; reliquos vero qui absistunt a principali successione et quocunque loco colligunt suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes.* — Ib. 4: *adhaerere vero his qui et apostolorum, sicut praediximus, doctrinam custodiunt et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant.* — Ib. 5: *ubi igitur charismata domini posita sunt* (cf. 1. Kor. 12, 28), *ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratam et incorruptibile sermonis constat. Hi enim . . . fidem nostram custodiunt, et . . . dilectionem adaugent . . . et scripturas sine periculo exponunt.* — V, 20, 1. IV, 33, 8. III, 3, 1. 3: *τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς.*

das Charisma und die amtliche Sukzession von den Aposteln her ist das Mittel, durch das die Offenbarung Gottes die Menschheit erreicht. Es gibt hinfort nur eine indirekte Offenbarung, die direkte Offenbarung gehört der Urzeit der Kirche an. Die Offenbarung ist apostolisch und sie fällt in die alte Zeit, neue Lehre ist Irrlehre.[1])

Aber diese Betrachtung führt weiter. Die Lehre der Apostel ist mit geschichtlicher Sicherheit nur dort anzutreffen, wo sie selbst gewirkt haben oder in den *antiquissimae ecclesiae* (Ir. III, 4, 1. Tert. de praescr. 21). In der ganzen Welt sind solche apostolische Gemeinden vorhanden, besonders werden angeführt Smyrna, Ephesus, Jerusalem, dazu Korinth, Philippi, Thessalonich, vor allem aber Rom.[2]) Überall werden die Bischofslisten die lückenlose Sukzession der Bischöfe bis zu den Aposteln hin erweisen. Sofern nun aber auch die nicht von Aposteln gegründeten Gemeinden mit den apostolischen im Zusammenhang stehen und die gleiche Lehre haben, sind auch sie als apostolische anzusehen. Die Einheit der Lehre begründet die Einheit der Kirche. Auf diesem Wege nun vermag die Kirche ihre Lehre als apostolische zu erweisen, während man an die Häretiker umsonst die Forderung richten würde, die Sukzession ihrer Bischöfe auf die Apostel zurückzuführen (Tert. praescr. 32).

An sich gilt die gekennzeichnete Bedeutung von allen Mutterkirchen. Vorzüglich aber kommt sie zu der römischen Kirche, *maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a. gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae.* Dieses Urteil begründet Irenäus durch den berühmten Satz: *ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio* (III, 3, 2). Dieser Satz besagt 1) daß Rom ein hervorragenderes Ansehen eignet im Hinblick auf die beiden Hauptapostel, 2) daß jede Gemeinde mit Rom übereinstimmen müsse (nicht: solle), 3) da ja in der Weltstadt Christen aus allen Gegenden mitbeteiligt gewesen sind an der Aufrechterhaltung der alten Tradition.[3]) Das ist ein rein geschichtliches, noch kein dogmatisches,

1) Tert. adv. Prax. 2: *quo peraeque adversus universas haereses iam hinc praeiudicatum sit, id esse verum quodcunque primum, id est adulterum quodcunque posterius.*

2) Ir. III, 3, 2. 3; 3, 4; 12, 5. Tert. de praescr. 32. 36.

3) Über diese Stelle haben neuerdings gehandelt Sohm (Kirchenrecht I, 380f.), Harnack (Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1893, 939ff.), H. Böhmer (Ztschr. f. die neutest. Wiss. 1906, 193ff.). Ich bemerke kurz folgendes: 1) für *principalitas* hat Harnack richtig *αὐθεντία* als Original erkannt; 2) *necesse est* hat nicht den Sinn einer sittlichen Forderung, sondern einer logischen oder natürlichen Notwendigkeit, „müssen“, nicht „sollen“); 3) *convenire* bedeutet nicht die

Urteil. Die beiden Hauptapostel und Roms Stellung als Weltstadt begründen es. Dazu kommt dann die Reflexion auf das Wort an Petrus Matth. 16, auf das Tertullian Bezug nimmt, freilich so, daß er den Jünger, der an der Brust Jesu gelegen, sofort neben den Fels der Kirche, der die Schlüssel des Himmelreichs erhalten hat, stellt (praescr. 22).[1] An sich steht Rom nicht über Ephesus und den anderen Urgemeinden. Das zeigt Tertullian deutlich. „Ist dir Achaja nah, du hast Korinth. Bist du nicht weit von Macedonien, du hast Philippi, du hast die Thessalonicher. Kannst du dich nach Asien wenden, so hast du Ephesus. Bist du aber Italien benachbart, so hast du Rom, woher auch uns die Autorität zur Hand ist. Wie glücklich ist doch die Kirche, der die ganze Lehre zugleich mit ihrem Blut die Apostel hingeschüttet haben, wo Petrus der Passion des Herrn gleichgemacht, wo Paulus mit des Johannes Ausgang gekrönt wird, wo der Apostel Johannes, nachdem er in siedendes Öl getaucht war, ohne Schaden zu nehmen, auf eine Insel verbannt wird!" (praescr. 36).

11. Damit ist der Nachweis zum Abschluß gekommen. Die Kirche hat die Wahrheit, denn sie hat die von den Aposteln herstammenden Schriften und sie hat die ebenfalls auf die Apostel zurückgehende mündliche Lehrüberlieferung, und sie hat diese letztere mit Sicherheit, sofern die bischöfliche Sukzession sie garantiert. Ist dies aber der Fall, so ergibt sich zunächst die Folgerung, daß nur in der Kirche die Wahrheit und nur in ihr daher heil. Geist und Gnade ist. Die Apostel haben in ihr niedergelegt *omnia quae sint veritatis*, sodaß jeder den Trank des Lebens hier findet (Ir. III, 4, 1). Die offenbarte apostolische Lehre ist das Mittel, durch das den Gliedern der Kirche Leben, Geist und Gnade zuteil wird. Diese Lehre ist das Wirken des Geistes, *spiritus autem veritas.*[2] Der heil. Geist ist also den Aposteln zuteil geworden und

Übereinstimmung, sondern den Verkehr (so Böhmer); 4) notwendig oder naturgemäß ist aber der kirchliche Verkehr aller mit Rom, einmal wegen des besonderen Ansehens Roms, dann aber von der Erwägung her, daß ja Rom gewissermaßen alle in sich faßt als „Mikrokosmos der Kirche" (Sohm). *In qua* bezieht sich also auf Rom, was im Zusammenhang das allein Mögliche ist (gegen Harnack), denn *omnis ecclesia* heißt nicht die ganze, sondern jede Kirche, da in ersterem Fall die Erläuterung durch *undique fideles* zwecklos wäre. Das *necesse est* empfängt seine Hauptbegründung erst durch den nachfolgenden Gedanken: es ist innerlich notwendig, daß alle mit Rom in Gemeinschaft stehen, sind sie doch gewissermaßen alle in Rom enthalten. Die Stelle besagt an sich nicht mehr als der gleich im Text anzuführende Satz Tertullians.

1) Petrus als *στερεὰ πέτρα, θεμέλιον ἐκκλησίας* s. Clem. Hom. 17, 19.

2) Ir. III, 24, 1: *hoc enim ecclesiae creditum est dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi ad hoc, ut omnia membra percipientia vivificentur;*

aus ihren Worten spricht er noch heute zu allen und wirkt auf sie ein. Der Geist gibt keine neuen Offenbarungen, sondern er wirkt durch die alten. So sind alle neuen Offenbarungen ausgeschlossen, die Schrift und die Kirchenlehre allein sind Offenbarung. Wer sie nicht annimmt, der ist verloren. Außerhalb der Kirche ist kein Heil. Die Häretiker und die, *qui scindunt et separant unitatem ecclesiae*, gehen zugrunde (Ir. IV, 26, 2).[1])

So hängt der ganze Bestand der Kirche an der apostolischen Lehre. Die Gemeinschaft an dieser Lehre ist es, die die vielen Gemeinden zu einer Kirche zusammenfaßt. *Ecclesia vero per universum mundum ab apostolis firmum habens initium, in una et eadem de deo et de filio eius perseverat sententia* (Ir. III, 12, 7). *Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa* (Tert. praescr. 21). Die späteren Kirchen haben ja als Ableger der apostolischen Gemeinden die apostolische Wahrheit inne; dadurch sind sie auch apostolische Gemeinden. Diese Einheit zeigt sich an der Friedensgemeinschaft, dem Brudernamen und der Gastfreundschaft der Christen untereinander, diese Gemeinschaft aber wird von keinem anderen Grund bestimmt als von *eiusdem sacramenti una traditio* d. h. der Überlieferung des gemeinsamen Taufbekenntnisses (Tert. ib. 20 cf. virg. vel. 2. Apol. 39 in.).

Demgemäß ist die Kirche die Christenheit, die den einen apostolischen Glauben bekennt. Aber dieser Glaube ist die von den Bischöfen dargebotene Überlieferung. Daraus folgt aber: *quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis* (Ir. IV, 26, 2). Die Frage ist nun, ob diese Anschauung als hierarchisch zu bezeichnen ist. Wenn man die Auffassung als Hierarchismus ansieht, die das Heil des Menschen von der Priesterschaft abhängig macht, so ist bei Irenäus, Tertullian und Hippolyt noch nicht

---

et in eo disposita est communicatio Christi id est spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad deum. In ecclesia enim, inquit, „posuit deus apostolos, prophetas, doctores“ et universam reliquam operationem spiritus, cuius non sunt participes omnes qui non currunt ad ecclesiam . . . Ubi enim ecclesia ibi spiritus dei, et ubi spiritus dei illic ecclesia et omnis gratia, spiritus autem veritas.

1) Vgl. Theophil. ad Autol. II, 14 nennt die Kirchen rettende Inseln im stürmischen Meer der Welt, wo die Wahrheit gelehrt wird, es gibt aber auch wüste, von wilden Tieren bewohnte Inseln, das sind die häretischen Gemeinschaften. — Hippolyt vergleicht die Kirche mit einem Schiff, dessen Steuermann Christus, dessen Steuerruder die beiden Testamente sind (de Antichr. 59 cf. Clement. Hom. ep. Clem. 14). Sie gebirt den Logos und lehrt so alle Völker (Hippol. ib. 61). Komm. in Daniel I, 17, 7: *was ist nun die Kirche? Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden.*

von Hierarchismus zu reden. Denn für diese Männer ist die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen, die Gott fürchten und den Geist empfangen (Ir. V, 32, 2. IV, 36, 2. III, 3, 2. Hipp. in Dan. I, 17, 7). Alle Glieder der Gemeinden sind Priester: *omnes enim iusti sacerdotalem habent ordinem* (Ir. IV, 8, 3). *Nonne et laici sacerdotes sumus . . ., ubi tres ecclesia, licet laici* (Tert. exh. cast. 7. de orat. 28). Nicht das Priestertum, sondern der gemeinsame Glaube bewirkt die Einheit der Kirche. Es ist also klar, daß die Kirche noch nicht als das dem Bischof unterstellte Volk angesehen wird. Indessen bahnt sich doch der hierarchische Gedanke deutlich an. Indem nur die von den Bischöfen dargebotene Lehre die apostolische errettende Wahrheit ist, wird doch die Unterwerfung unter den Episkopat zur Heilsbedingung. An sich ist der Gedanke der bischöflichen Garantie der Heilswahrheit nur eine Hilfslinie im Beweis, aber diese Hilfslinie konnte nicht fortgelöscht werden, denn sie bezeichnete einen mächtigen Faktor der Wirklichkeit. Der Episkopat mußte selbst eine dogmatische Größe werden, wenn man ohne ihn den geschichtlichen Begriff der Tradition nicht dogmatisieren konnte. Dann treten die sakramentalen Funktionen des Episkopates hinzu,[1]) aus ihnen erwuchs der Priestergedanke und dieser wurde eine der wichtigsten Voraussetzungen des Hierarchismus. Davon ist später zu reden.

12. Blicken wir hier einen Augenblick zurück, so werden wir zurückversetzt in die Zeit des Clemens und des Ignatius. Man versteht bei diesem Rückblick die Überzeugung des Irenäus und des Tertullian, nur das Alte zu vertreten. Es war in der Tat so. Ignatius hatte der Überzeugung gelebt, daß der Bischof die alte Wahrheit vertritt, und Clemens hatte die Idee der Sukzession auf die Lehre und den Kirchendienst der Presbyter angewandt (oben S. 187f. 194f.). Daran hielt man fest.

---

1) Die Verbindung „Wort und Sakrament" bahnt sich in unserer Zeit an, s. z. B. Tert. de cult. fem. II, 11: *aut sacrificium offertur aut dei sermo administratur*, cf. de orat. 19, ad uxor. II, 8, de pud. 1. — Ps. clem. de virg. I, 5: *Wort Gottes und göttliche Eucharistie.* Tert. praescr. 36: (die Kirche) *legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit.* Sehr anschaulich wird diese Verbindung durch die Abercius-Inschrift (ca. 200): bei seinen Reisen von Rom bis Nisibis sah Abercius: *λαὸν δὲ εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα . . . πάντη δ' ἔσχον συνοδίτην Παῦλον· ἐγὼ ἑπόμην, πίστις πάντη δὲ προῆγε, καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς . . ., ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή· καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός, οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.* S. auch Ps. orig. Tractat. (ed. Battifol) 6 p. 75: *aut panem corporis Christi ruminant aut escam vitalem verbum dei credentibus praedicant.* Method. de cibis 11, 6.

Im Gegensatz zu einem neuen Christentum behauptet man, nur die alte Kirche besitze die Wahrheit, denn ihre Bischöfe haben mit der apostolischen Sukzession die apostolische Lehre empfangen. Aber man war doch in einer, freilich kontinuierlichen, Entwicklung fortgeschritten. Einmal war die „Lehre“ ein immer komplizierterer, mit Bewußtsein antignostisch gestalteter Apparat geworden. Dann bezeichnete der Gedanke der kirchlichen Einheit nicht mehr bloß ein religiöses Urteil, sondern eine konkrete Größe. Und diese Größe empfing ihre konkrete Art von dem Episkopat. In Synoden taten sich die Bischöfe zusammen, um bindende Beschlüsse zu fassen. Die Synoden waren das Mittel, durch das die Bischöfe zum Episkopat wurden. Und die Sukzessionsidee war das Mittel, durch das der Episkopat mit apostolischer Autorität bekleidet wurde. Das ist der Fortschritt, den die Kirche gemacht hat von Ignatius und Clemens bis zu Irenäus und Tertullian: 1) die theologische Ausdehnung der Lehre, 2) die Ausgestaltung der Autorität der einzelnen Bischöfe zu der Autorität des zusammenhängenden Episkopats, 3) die apostolische Art dieser Autorität im Rahmen des Sukzessionsgedankens. Damit war aber 4) die Eliminierung des Geistwesens prinzipiell vollzogen. Der heil. Geist waltet nicht mehr wie und wo er will, sondern er ist an die Lehre der Kirche gebunden; nicht mehr die Charismatiker sind seine Träger, sondern die Inhaber und Garanten der apostolischen Lehre. In ihrer Hand liegt nun aber auch die Institution, die den Geist dem einzelnen nahebringt, die Taufe, sowie die Buße, die ihn ihm wiederbringt, und die eucharistische Feier. Die Autorität des Episkopates hat sich zunächst an die Erhaltung der Lehre in der Kirche geknüpft. Das war durch das Vorbild des jüdischen Rabbinats — auch die Synode ist jüdischen Ursprungs (oben S. 50) — und durch den gnostischen Gegensatz bedingt. Dann hat diese Autorität sich, dem Bedarf des innerkirchlichen Lebens entsprechend, auf die Taufe, die Buße und das eucharistische Opfer gerichtet — Ignatius und Clemens sind auch hier die Anfänger — und erst hierin hat sie sich vollendet, wie wir später sehen werden. Auf zweierlei erbaut sich der Hierarchismus, auf der Lehrgewalt und der sakramentalen Befugnis; durch ersteres wird er zum Ersatz für den Apostolat, durch letzteres erlangt er Priestergewalt, und durch dieses wie jenes nimmt er den Pneumatikern den Boden in der Kirche.

Das sind die Ziele der antignostischen Entwicklung. Die Überlieferung und das Amt übernehmen die Leitung der Kirche, sie werden die Träger des Geistes und der Ersatz für die Pneumatiker. Die Elemente der jüdischen Kirchenorganisation ersticken das freie, von heidnischem Wesen durchtränkte Geisttum. Aber beide Elemente haben

an Fäden gesponnen, die der große Gründer der sichtbaren Kirche, die Paulus angesponnen hatte. Was man in unserer Zeit gewonnen hatte, war zunächst dies, daß es eine apostolische Kirchenlehre gibt und daß die Kirche die Kirche der apostolischen Lehre ist, daß aber die apostolische Lehre feststeht durch die apostolische Sukzession der Bischöfe, und daß die apostolische Kirche die bischöflich organisierte Kirche ist.

Damit ist nun auch die sachgemäße Disposition für die weitere Darstellung gegeben. Es wird sich zunächst um eine Übersicht über den Inhalt der apostolischen Lehre handeln, und dann um die Darstellung der kirchlichen Institutionen, an die sich der weitere Fortschritt des Kirchenbegriffs geknüpft hat.

13. Gott. Als Grundirrtum der Gnostiker erscheint die Trennung Gottes und des Schöpfers. Des Teufels Trug hat die *blasphemia creatoris* hervorgebracht (Ir. I praef. I; 22, 1; 31, 3; II, 10, 2; III, 24, 2; V, 26, 2 [1]) vgl. schon Just. Ap. I, 26. 58. 35. Dial. 80). Mit dem einen Gott, dem Schöpfer, beginnt die Darstellung des Glaubens (Ir. II, 1, 1 vgl. Hipp. Ref. X, 34).

1) Gott ist einer, Schöpfer, Erhalter und Erlöser zumal. Der höchste Gott ist der Schöpfer. Das bezeugt das ganze Alte und Neue Testament, die Schöpfung, ja selbst der Glaube des Heiden (Ir. III, 9—15; IV, 9, 3. Tert. de praescr. 13. c. Jud. 2). Der Begriff Gottes fordert seine Einheit. *Deus si non unus est, non est* (Tert. adv. Marc. I, 3 cf. adv. Hermog. 17. 7). Es ist derselbe Gott, der das Gesetz und das Evangelium gegeben hat (Ir. IV, 9, 3; III, 12, 11). — 2) Gott ist vernünftiger Geist; *νοῦς, spiritus, ἔννοια* sind demnach nicht besondere Wesen, sondern verschiedene Seiten des einen göttlichen Wesens (Ir. II, 13, 3—6. 8; I, 12, 2. Tert. adv. Val. 4). Auf Grund des stoischen Satzes, daß alles Wirkliche körperlich sei (Tert. de carne Chr. 11, adv. Hermog. 35 f. 41), lehrt Tert.: *quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est?* (adv. Prax. 7; dazu de bapt. 4). Gott ist aber nicht *caro*, (adv. Prax. 27). Übrigens hat Tert. mit dieser Lehre keineswegs dem monistischen Pantheismus der Stoa das Wort reden wollen, er hat Gott durchaus überweltlich gedacht.[2]) — 3) Nicht durch Spekulation

1) Eine gute Zusammenfassung des Gegensatzes s. IV praef. 4: *omnes haeretici in ultimum ad hoc deveniunt, ut blasphement fabricatorem et contradicunt saluti plasmatis dei, quod quidem est caro.*

2) Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen III, 1³, 124; über die Differenz von dem stoischen Gedanken s. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tert. S. 32 ff. — Nach Gennadius, de eccl. dogmat. 4 hat auch Melito wie Tertull. ein *corporeum in trinitate* gelehrt, er schrieb eine Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*, nach Origenes (Opp. VIII, 49 Lommatzsch) wird sie von der Körperlichkeit Gottes gehandelt haben, s. Harnack, Litt.-Gesch. I, 1, 248.

wird Gott erkannt sondern aus der Offenbarung. Daher soll man nicht müssigen Fragen nachgehen, was Gott vor der Schöpfung getan, wie der Sohn gezeugt wurde usw. (Ir. II, 28, 3. 6f. cf. 25, 4; 26, 1; 28, 1). *Ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν* (Ir. IV, 6, 4). Seiner Größe nach bleibt Gott unfaßlich, aber nach seiner Liebe lernen wir ihn in Christo kennen: *qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt . . ., secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. Est autem hic Verbum eius* (Ir. IV, 20, 4). *Ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν· οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεόν, ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος* (ib. § 5). Auf dem Weg der Offenbarung und Erfahrung, nicht durch Spekulation lernt man Gott kennen. — 4) Nicht auf zwei Götter sind Gottes Gerechtigkeit und Güte zu verteilen, sondern: *a primordio creator tam bonus quam iustus* (Tert. adv. Marc. II, 12). Die wahre Güte wird von der Gerechtigkeit regiert. Der Gute ist Feind des Bösen und sein Richter: *non alias plene bonus sit nisi mali aemulus* (ib. I, 26 cf. Ir. III, 25, 1—3; II, 30, 9; IV, 38, 3 die Weisheit hinzufügend). Der Sünde gegenüber wird die Gerechtigkeit zur *severitas* und *ira* (Tert. adv. Marc. II, 11; I, 26). So wird der sittliche Charakter der göttlichen Person gewahrt (Ir. III, 25, 2). — 4) Das Ziel der Wege Gottes ist das Heil der Menschheit. *Nihil tam dignum deo quam salus hominis* (Tert. adv. M. II, 27 vgl. de poenit. 2, de orat. 4; Ir. III, 20, 2). Es ist Gottes Art *τὸ ἱλάσκεσθαι, τὸ ἐλεεῖν, τὸ τὰ ἔργα σώζειν ἑαυτοῦ* (Ir. Frag. Stieren I, 830).[1]) Um des Menschen willen wurde die Welt erschaffen (Ir. V, 29, 1 vgl. S. 272). Auf daß der Mensch reif werde Gott zu schauen, ist Gottes Güte, Gerechtigkeit und Weisheit wirksam: *Praefiniente deo omnia ad hominis perfectionem et ad efficaciam et manifestationem dispositionum, uti et bonitas ostendatur et iustitia perficiatur et ecclesia ad figuram imaginis filii eius coaptetur et tandem aliquando maturus fiat homo in tantis maturescens ad videndum et capiendum deum* (Ir. IV, 37, 7). — 5) Gott ist Schöpfer und Bildner der Welt. Durch sein Wort und seinen Willen erschuf er sie (Ir. II, 30, 9; 2, 4; 3, 2. Hipp. c. Noët. 10), *e x n i h i l o* (Tert. c. Hermog. 8. 45. Hipp. in Dan. I, 8, 1). Gott ist *liber et suae potestatis*, nicht der *necessitas* des Irrtums unterworfen wie bei den Gnostikern (Ir. II, 5, 4). In seinem Verhältnis zur Welt ist er der Herr, dem alles unterworfen ist. *Principari enim debet in omnibus et d o m i n a r i v o l u n t a s d e i, r e l i q u a a u t e m*

---

1) S. auch Tert. de resurr. 60: *dives dominus et liberalis a d f e c t u i a u t g l o r i a e s u a e praestans . . . voluerit operari.*

o m n i a h u i c c e d e r e e t s u b d i t a e s s e e t i n s e r v i t i u m d e d i t a (II, 34, 4; 28, 7). Θέλησις καὶ ἐνέργεια θεοῦ ἐστιν ἡ παντὸς χρόνου καὶ πάσης φύσεως ποιητικὴ καὶ προνοητικὴ αἰτία (Ir. Frg. bei Stieren I, 828). Daher ist die Schöpfung durch Gott selbst ein religiöser Gedanke. Sein Wille ist der Grund von allem, auch wenn er Mittel zu seiner Verwirklichung anwendet, wie man auch dem Menschen das zuschreibt, was er etwa durch die Axt oder Säge tut (II, 2, 3. 5). Nicht die *naturales leges*, sondern die *divinae vires* bedingen die Weltentwicklung (Tert. de res. 42). Die Schöpfung ist aber nicht schlecht, die Gegensätze in ihr klingen, wie die verschiedenen Töne der Zither zur Einheit zusammen (Ir. II, 25, 2). Derselbe Gott veranstaltet die Erlösung (z. B. Ir. IV, 7, 2). — 6) Der eine Gott ist der dreifaltige Gott (τριάς Hipp. c. Noët. 14, cf. Opp. II, 109; *trinitas* Tert. adv. Prax. 2. 3. 8f. 11. 12. 24f. Apol. 24). So lehrt es die Kirche (Ir. I, 10, 1), so setzt es die Taufhandlung voraus (Tert. adv. Prax. 26 extr.), so findet es der Gläubige in der Schrift (Ir. IV, 33, 15). Gott nämlich war nie allein: αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. Οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν (Hipp. c. Noët. 10 cf. Tert. adv. Prax. 5). — *Nec enim indigebat deus horum* (d. h. der Engel) *ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit* (Ir. IV, 20, 1. 3 vgl. V, 6, 1). Diese drei sind εἷς θεός, weil ihnen μία δύναμις eignet (Hipp. c. Noët. 8. 11). Tertull. hat den Gedanken dahin näher bestimmt, daß an der einen göttlichen *substantia* an zweiter und dritter Stelle zwei *personae* teilhaben, nämlich der Sohn und der Geist (*consortes substantiae patris*, adv. Prax. 3). *Ubique teneam unam substantiam in tribus cohaerentibus* (ib. 12). In der einen *substantia* leben also drei *personae*. Ib. 2: *quasi, non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae u n i t a t e m i n t r i n i t a t e m disponit tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur.*

Fassen wir zusammen, so ist im Gegensatz zu der abstrakten gnostischen Gottesanschauung das urchristliche Streben kräftig, Gott als den l e b e n d i g e n H e r r n der Welt zu verstehen. Sein W i l l e schafft und wirkt in allem, der höchste Zweck dieses Willens aber ist die *salus hominis*. Der allwirksame Gott ist nicht nur physisch lebendig, sondern auch geistig und sittlich. Geistig sofern er seine Vernunft und Weisheit

in sich trägt, sittlich sofern er gut und gerecht ist.[1]). Der trinitarische Gedanke sowie die energische Betonung der Identität des schöpferischen und erlösenden Gotteswillens und die bewußte Vereinigung von Allmacht, Liebe und sittlicher Gerechtigkeit in Gott haben konkrete Lebenszüge in den Gottesbegriff hineingebracht. Wie durch diese Erwägung der Eigenschaften und der Taten Gottes das Bewußtsein seiner Lebendigkeit gegenüber den abstrakten Formeln des griechischen Gottesbegriffes aufrecht erhalten wurde, so nötigte auch der Gedanke an den in Christus sich offenbarenden Gott zu einer religiösen Erfahrungserkenntnis Gottes. Die Mittel, durch die diese Väter den lebendigen Gott, im Gegensatz zur Gnosis und zu Marcion, darzustellen versucht haben, sind grundlegend geworden für die kirchliche Gottesanschauung: der beherrschende Gotteswille, die Trinität, Gott als Schöpfer, Richter und Erlöser, als gut und gerecht, Gott in Christus offenbar geworden. Über die geschichtlichen Nachwirkungen der triadischen Formel Tertullians (Substanz und Personen) wird später genauer zu reden sein.

14. Wir wenden uns der A n s c h a u u n g v o m M e n s c h e n zu.:

1) Gut und Böse im Menschen erklärt sich nicht aus der verschiedenen natürlichen Anlage des Menschen. Wäre das Böse *φύσει* im Menschen, so wäre das sittliche Urteil unmöglich (Ir. IV, 37, 2). Die Sünde ist vielmehr eine freie Tat des Menschen, der ausgerüstet mit dem *αὐτεξούσιον* und *liber in arbitrio factus et suae potestatis* war (Ir. IV, 37, 1. 3; 4, 3; vgl. die Apologeten oben S. 280). Hinsichtlich des Urstandes gilt, daß der Mensch als erschaffener nicht imstande war schon am Anfang die Vollkommenheit von Gott zu empfangen. In der Unsterblichkeit bestünde diese: *οὐ γὰρ ἠδύναντο ἀγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα· Καθὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου* (Ir. IV, 38, 1). — 2) Der freie aber sterbliche Mensch[2]) sollte Gott gehorsam sein, um unsterblich zu werden. Da frei, mußte er das

1) s. die Zusammenfassung Ir. II, 30, 9.

2) Irenäus bezeichnet die Seele als eine *immortalis substantia*, die umschlossen wird von dem Gefäß des Körpers und dadurch eine Form gewinnt, wie das Gefäß dem Wasser seine Form gibt. *Sed incorporales animae quantum ad comparationem mortalium corporum* (V, 7, 1. II, 19, 6). Ir. scheint die stoische Psychologie zu befolgen, nach der die Seele eine feine Substanz ist. Tertullian beruft sich ausdrücklich auf die stoische Psychologie (de anima 5). Die Seele ist eine reale Substanz und als solche körperlich, denn *omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est* (de carn. Chr. 11, de resurr. 53). Die Seele ist auch nach Tert. an sich unsterblich (de res. 34), darin wußte er sich auch mit den Häretikern eins (ib. 2, de an. 51), er hat daher hierfür keine eingehenden Beweise wie für die Auferstehung geführt. — Vgl. die genaue Darstellung von E s s e r, Die Seelenlehre Tert., S. 65ff., 83ff.

Böse kennen lernen. Gut sein ist Gott gehorchen, böse sein ihm ungehorsam sein. Der Mensch konnte nicht Gott (d. h. unsterblich) werden bevor er ein rechter Mensch geworden (Ir. IV, 39, 1. 2; 38, 4). Die Sünde ist Ungehorsam. Ungehorsam aber bringt Tod (Ir. V, 23, 1), während Gehorsam Unsterblichkeit ist (IV, 38, 2). Die Guten werden also unsterblich, die Bösen aber berauben sich selbst der Unsterblichkeit (IV, 34, 3). Das ist eine notwendige Konsequenz. Die Sünden sind *carnalia* und *spiritalia* (*delicta voluntatis*), man darf aber letztere nicht für geringfügig im Verhältnis zu ersteren ansehen (Tertull. de poenit. 3. 7). — 3) In Adam war die ganze Menschheit ungehorsam. In ihm ist sie der Sünde und dem Tod verfallen (Ir. III, 23, 3; V, 12, 13, 3. Tert. de anim. 40. de carn. Chr. 16). Über den Zusammenhang unserer Sünde mit Adams Sünde gibt Tertull. bedeutsame Andeutungen. Das Böse ist gleichsam etwas Natürliches im Menschen geworden. Die Schlange verführte den Menschen zum Bösen, und dieses setzte sich dann in der Seele fest: *atque ita inoleverit et coadoleverit in anima ad instar iam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit.* Dies Böse, das so gleichsam ein Naturbestandteil des Adam geworden war, hat sich auf seine Nachkommen fortgepflanzt;[1]) dazu kommt noch, daß von Anfang an die Heiden das Kind zu den Dämonen in Beziehung bringen: *Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo, nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est,* dazu aber: *ut tamen insit et bonum animae illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale, quod enim a deo est, non tam extinguitur quam obumbratur* (Tert. de an. 41, 16 cf. de test. an. 2. de bapt. 18). Diese Verfassung geht also durch die Zeugung auf das ganze Menschengeschlecht über, *per quem* (d. h. den Teufel) *homo a primordio circumventus, ut praeceptum dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit* (Tert. de testim. anim. 3).[2]) Von

---

1) Loofs, DG.[4], S. 163 erklärt das *vitium originis* (de an. 41) als die durch die unreine eheliche Vereinigung bewirkte Mangelhaftigkeit des Ursprungs. Das ist m. E. unrichtig; zwar sieht Tert. die Ehe für unrein an, aber der Zusammenhang mit der angeführten Stelle (de an. 16) scheint mir zu beweisen, daß Tert. bei *vitium originis* daran denkt, was *in naturae primordio* bei Adam geschehen ist. — Vgl. noch cult. fem. II, 8: *vitio naturae ingenita est placendi voluntas.*

2) Zum Ausdruck vgl. de an. 27, de resurr. 7: *Adam substantiae suae traducem in femina iam carnem recognoverit,* Genes. 2, 23. — Die Voraussetzung dieser Gedanken ist die Vorstellung, daß bei der Zeugung ein doppelter Same — *semen corporale et animale* — gleichzeitig wirksam werde, so daß die Seele des

einem *naevus* (Muttermal) *peccati* redet Tert. (de carne Chr. 16). Diese gelegentlichen Andeutungen sind die Anfänge der Erbsündenlehre. Aber dieselben haben Tert. nicht verhindert, ein angeborenes Gute oder das innere Licht der Vernunft im Menschen anzunehmen,[1]) oder in stärkster Weise die Willensfreiheit zu betonen: *nobis est voluntas et arbitrium eligendi alterum* (Sir. 15, 18) . . . *solum sit in nobis velle* (exh. cast. 2). *Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi* (c. Marc. II, 5. 6).

15. Die Heilsgeschichte. Aus Gnade vertrieb Gott den gefallenen Menschen aus dem Paradies und läßt ihn sterben, damit der Schade nicht ewig bleibe (Ir. III, 23, 6). Gott hat sich nun das Heil der Menschheit von Anfang an angelegen sein lassen, ihr stufenweise immer mehr Gnaden spendend. *Una enim salus et unus deus, quae autem formant hominem praecepta multa et non pauci gradus, qui ducunt hominem ad deum.* Das ist die rechte Entwicklung, die zu einem immer tieferen Erleben der Gnade führt, während das *proficere* der Gnostiker zu immer neuen Göttern treibt (Ir. IV, 9, 3). Gott blieb derselbe. Die Menschheit änderte sich mit ihren Bedürfnissen (Ir. IV, 16, 3; 38; 36, 2). Durch drei Bünde (*διαθῆκαι*, *foedera*; Ir. III, 11, 8 fin. nennt im Anschluß an die Vierzahl der Evv. vier) hat Gott die Menschheit zu gewinnen versucht.

1) Der erste Bund enthielt die *naturalia legis* (Ir. IV, 13, 1; 15, 1). Sein Inhalt war, nicht verschieden vom Dekalog und Christi Geboten, die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Die Patriarchen, welche dieses Gesetz in ihren Herzen trugen, waren dadurch vor Gott gerecht (Ir. IV, 16, 3. Tert. c. Iud. 2). Diese *lex primordialis* faßte den ganzen Dekalog in sich, denn es war *matrix omnium praeceptorum dei.* Von seinen Geboten gilt: *naturaliter intelligebantur* (Tert. l. c.). Es handelt sich nicht nur um das paradiesische Gesetz, sondern um ein den Menschen angeborenes sittliches Naturgesetz, wie es auch die Stoiker kannten, das erst allmählich infolge der Verfinsterung der Vernunft positiv und konkret ausgedrückt werden mußte. — 2) Als dieser Bund den Herzen entschwand, erneuerte ihn Gott durch den Dekalog oder den zweiten Bund, die *lex reformata* (l. c.). Erst die begehrliche Art des Volkes Israel, welche sich in der Sünde mit dem Kalb und dem Begehren nach der

---

Gezeugten ein *tradux* der Seele des Zeugenden ist (de an. 27). Vgl. Esser, Seelenlehre Tert. S. 220 ff.

1) Das ist ein griechischer Gedanke (vgl. die Apologeten), die Autorität des *ratio* wie des angeborenen natürlichen Rechtes (Tert. c. Marc. IV, 25, cor. mil. 6) wurzelt in ihm. Der Gedanke hat eine lange Geschichte durchlaufen.

ägyptischen Knechtschaft kundgab, wurde Veranlassung zur Erteilung des Zeremonialgesetzes: *aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem, a deo quidem non abscindentem, in servitutis autem iugo dominantem eius* (Ir. IV, 15, 1). Wie der Dekalog auf die Nachfolge Christi und auf die Freundschaft mit Gott vorbereitet (Ir. IV, 12, 5; 16, 3), so weissagen die Propheten zu demselben Zweck, ja in ihnen ist Gottes Geist wirksam um die Menschheit daran zu gewöhnen den Geist Gottes in sich zu tragen (Ir. IV, 14, 2; 20, 5. 11 f.). Das Gesetz aber wurde von den Pharisäern durch ihre Satzungen verwässert und um seinen Hauptinhalt, die Liebe, gebracht (Ir. IV, 12, 1. 4). — 3) In dem dritten Bunde hat Christus das ursprüngliche Sittengesetz (Liebe) wiederhergestellt (Ir. IV, 12, 2. 5) und ein ewiges Gesetz mit ewigen geistlichen Opfern gebracht (Tert. c. Iud. 6). Die Symbole des alten Bundes sind durch das Christentum aufgehoben, nicht aber der Dekalog, der allen gilt und den Christus nur erweitert hat (Ir. IV, 16, 1—4).[1]) Zu dem zweiten Bunde verhält sich dieser dritte wie die Freiheit zur Knechtschaft (IV, 13. 2; 34, 4), wie die Forderung der Tat zu dem bloßen Reden, rechter Gesinnung gegenüber äußerlicher Tat (IV, 28, 2; 13, 1. 3), wie die Erfüllung zur Weissagung, die Ernte zur Saat (IV, 34, 1; 11, 3. 4; 16, 1 f.; 25, 3). Demgemäß gilt es nicht nur an den Vater, sondern auch an den Sohn, der nun bereits erschienen, zu glauben (IV, 13, 1; 28, 2). Galt der alte Bund einem Volk, so gilt der neue der ganzen Menschheit (IV, 9, 2). Die Christen haben ein schärferes Gesetz überkommen als die Juden, sie haben mehr zu glauben als jene (IV, 28, 2 vgl. Tert. de orat. 22: *nostra lex ampliata atque suppleta*), sie haben aber auch *maiorem munerationem gratiae* (IV, 11, 3) erhalten durch die Ankunft Christi, welcher ihnen Leben und Seligkeit gebracht (IV, 34, 1).[2]) — Tertull. hat hierzu in seiner montanistischen Zeit das Zeitalter des Parakleten gefügt (de virg. vel. 1). Diese heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, die Irenäus zuerst klar durchgeführt hat, die aber sehr viel älter sein muß [3]) ist überaus interessant. Einmal

1) Der Dekalog ist der Inbegriff des Sittengesetzes, s. Ir. IV, 16, 3. 4. Tert. c. Iud. 2 cf. Theophil. ad Autol. II, 35. Darin macht sich eine prinzipielle Vereinfachung der älteren Regeln der „beiden Wege" geltend.

2) Das heilsgeschichtliche ökonomische Prinzip bestimmt auch die Wiedergabe der Glaubensregel bei Tertull. (de praescr. 13), vgl. unten.

3) Der Beweis für das Alter dieser Konstruktion besteht darin, daß die Rabbinen eine ähnliche Entwicklung der Offenbarung lehren: Die ursprüngliche Thorah im Paradies, Noah, Abraham, dann das Gesetz und endlich der neue Bund (s. Weber, Altsynag. Theol. S. 253 ff.). Also bezeichnet auch diese Geschichtsbetrachtung ein Erbstück der Synagoge, das früh schon von den kleinasiatischen Presbytern angeeignet sein wird.

weil sie die ganze Offenbarung unter einem festen Schema behandelt. Sie ist die Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott und zwar eine Erziehung, die die am Anfang mitgeteilte Wahrheit je nach dem Bedarf der Zöglinge weiter entfaltet. *Igitur in hac generali et primordiali dei lege, quam in arboris fructu observari deus sanxerat, omnia praecepta legis posterioris specialiter indita esse cognoscimus, quae suis temporibus edita germinaverunt. Eiusdem est enim postea superducere legem, qui ante praemiserat praeceptum, quoniam et ipsius est erudire postea, qui antea iustos formare instituerat. Quid enim mirum, si is auget disciplinam qui instituit, si is proficit qui coepit?* (Tert. c. Iud. 2 cf. Ir. IV, 16, 3 f.). Diese Auffassung stellt zunächst eine große geschichtliche Konzeption dar, ein innerlich notwendiges Werden vollzieht sich in der Offenbarung, sie lehrt geschichtlich empfinden, deutlicher als das alte Schema von Weissagung und Erfüllung. Dadurch aber wird sie fruchtbar für das Verständnis des A. T., man behält es und hat doch einen Grund sich von ihm zu befreien. Und weiter wird so die gnostische Kritik des A. T. überwunden. Aber andrerseits lagen in dieser heilsgeschichtlichen Konstruktion auch verhängnisvolle Momente. Einerseits indem sie die ganze Offenbarung unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes rückt, andrerseits indem sie das sittliche Naturgesetz zum eigentlichen Maßstab der ganzen Entwicklung macht. Das Christentum stellt nur das durch das jüdische Gesetz veräußerlichte sittliche Naturgesetz in seiner ursprünglichen Einfachheit und Innerlichkeit wieder her. Das führt auf den Rationalismus der Apologeten zurück. Die positiv geschichtliche Betrachtungsweise (Gottes Erziehung und die Entwicklung der Menschheit) schlägt um in die rationalistische Idee von der durch mancherlei Irrwege zu sich selbst zurückkehrenden Vernunft. Freilich so haben es unsere Väter nicht gemeint, aber es zeigt sich doch, wie stark auch in der Gedankenwelt eines Irenäus der „natürliche“ Einschlag gewesen ist. Man vergewisserte sich innerlich der Wahrheit des christlichen „Gesetzes“ auf demselben Wege, auf dem die Rechtsphilosophen das Recht der positiven Satzungen des Rechtes erwiesen, nämlich durch Rückgang auf das „natürliche Recht“.

16. Von besonderem Interesse ist die Christologie des Irenäus, denn sie bringt die Vorstellungen des Gemeindeglaubens deutlicher zum Ausdruck als die Logostheorie der Apologeten.

Die Spekulationen der Gnostiker über den Hervorgang des Nus oder Logos aus dem Vater lehnt er ab. Und zwar deshalb weil Gottes Vernunft oder Geist nicht als Teil Gottes verstanden werden darf, da Gott als Geist eine absolute, unteilbare Einheit ist. Ein derartiger Hervorgang würde Gott zu einer zusammengesetzten körperlichen Größe machen.

Wollte man aber sagen, dieser Ausgang finde in Gott selbst statt, so wäre der Logos nicht ausgegangen, da er ja in Gott ist. Wenn man Vorgänge des menschlichen Geistes kurzer Hand auf Gott überträgt, so kommt dabei nur ein leeres Gerede heraus. Somit läßt sich nach Irenäus keinerlei positive Aussage über den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater gewinnen. Ist die Geburt des Sohnes unaussprechlich (Jes. 53, 8), so darf sich niemand geberden, als hätte er dabei Hebammendienst geleistet. Ir. leugnet mit alle dem nicht die Geburt des Logos aus dem Vater, er meint aber, daß außer dem Vater und dem Sohne niemand hierüber etwas sagen könne. Über leere Worte und billige Vermutungen komme man dabei nicht hinaus und diese stehen überdem zu unserer Erkenntnis Gottes in Widerspruch.[1]) Im Gegensatz zu den Gnostikern betont Ir. auf das schärfste die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens und weist von dieser Erkenntnis her die ganze Spekulation über die Geburt des Logos zurück.

Hieraus folgt nun aber, daß Gott selbst in der Einheit seines Wesens Logos ist.[2]) Also ist es der eine und einheitliche Gott, dessen Wille alles wirkt, *condens et faciens omnia . . . verbo virtutis suae et omnia*

---

1) Vgl. Ir. II, 13, 3: *multum enim distat omnium pater ab his quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus; et simplex et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimet ipsi similis et aequalis est, totus cum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas et totus ennoia et totus ratio et totus auditio et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum.* — Ib. 5: *qui emisit sensum . . compositus et corporalis intelligitur, ut sit separatim quidem qui emisit deus, separatim autem qui emissus est sensus.* — Ib. 6: *quemadmodum enim emissus est, si intra patrem erat? Emissio enim est eius quod emittitur extra emittentem manifestatio.* — Ib. 10: *omnes hominum affectiones et motiones mentis et generationes intentionum et emissiones verborum coniicientes verisimiliter, non verisimiliter mentiti sunt adversus deum. Ea enim quae accidunt hominibus et quaecunque patientes ipsi recognoscunt, ad divinam rationem adducentes, apta videntur dicere apud eos qui ignorant deum . . ., mirabilia mysteria et alta . . . dicunt se docere.* — II, 28, 6: *si quis itaque nobis dixerit: quomodo ergo filius a patre emissus est, dicimus ei, quia prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem eius inenarrabilem, existentem, nemo novit . . . . Non enim magnum quid invenerunt qui emissiones excogitaverunt neque absconditum mysterium, si id, quod ab omnibus intelligitur, transtulerunt in unigenitum dei verbum; et quem inenarrabilem et innominabilem vocant, hunc, quasi ipsi obstetricaverint, primae generationis eius prolationem et generationem ennutiant adsimilantes cum hominum verbo emissionis.* — Epideix. 43: *für Gott hatte Anfang der Sohn vor dem Bau der Welt, für uns aber jetzt, als er erschien.*

2) II, 28, 5: *deus autem totus existens mens et totus existens Logos; quod cogitat hoc et loquitur, et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim eius Logos et Lopos mens, et omnia concludens mens ipse est pater.*

aptavit et disposuit sapientia sua (II, 30, 9). Wort und Weisheit d. h. Sohn und heil. Geist (IV, 20, 3) sind also zunächst nur Offenbarungsformen des schlechthin einheitlichen göttlichen Wesens. Gott ist seinem Wesen nach unerforschlich und unerkennbar, aber es ist sein Wille offenbar zu werden. Er wird nun auch von Anbeginn an offenbar, sofern er Logos ist. Schon in der Schöpfung und der alttestamentlichen Offenbarung redet er und zeigt er sich. Es ist derselbe Gott, der einst den Propheten erschien, dann im Sohn und der sich als Vater im ewigen Reich offenbart. Es ist Gott, sofern er Logos oder Offenbarer ist. In diesem Zusammenhang ist es begreiflich, daß der Vater als „das Unsichtbare des Sohnes" und der Sohn als „das Sichtbare des Vaters" bezeichnet wird. Diese Ausdrucksweise ist ganz modalistisch. Aber es darf bei diesen und ähnlichen Wendungen [1]) nicht übersehen werden, daß Ir. doch die Sonderperson des Logos voraussetzt. Das Wort ist der Sohn Gottes, der ewig mit dem Vater ist. „Wort" aber heißt er, sofern er Gott offenbar macht. Die ursprüngliche johanneische Fassung dieses Begriffes wird von Ir. wieder aufgenommen. Der Logos ist der Offenbarer Gottes, der den Engeln und den Menschen das Wesen des unerforschlichen Gottes aussagt und darstellt. Dies geschieht abschließend dadurch, daß er in der Fülle der Zeiten Mensch geworden ist, sodaß wer ihn sieht oder hört, Gott sieht und hört. Er ist das Maß des unmeßbaren Gottes, unser Lehrer, die persönliche Offenbarung Gottes. [2])

---

1) IV, 6, 5: *ad hoc filium revelavit pater, ut per eum omnibus manifestetur* Ib. 6: *per ipsam conditionem revelat verbum conditorem deum .... Sed per legem et prophetas similiter verbum et semetipsum et patrem praedicabat ... Et per ipsum verbum visibilem et palpabilem factum pater ostendebatur ...., omnes viderunt in filio patrem, invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius.* — Ib. 7: *omnia autem filius administrans patri perficit ab initio usque ad finem, et sine illo nemo potest cognoscere deum. Agnito enim patris filius, agnitio autem filii in patre et per filium revelata ... Ab initio enim filius assistens suo plasmati revelat omnibus patrem.* — IV, 20, 5: *homo autem a se non videt deum, ille autem volens videtur hominibus ..., potens est enim in omnibus deus, visus enim tunc per spiritum prophetiae, visus autem et per filium adoptive, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter.* — IV, 5, 2: *ipse igitur Christus cum patre vivorum est deus qui locutus est Moysi, qui et patribus manifestatus est.*

2) II, 30, 9: *hic pater domini nostri Iesu Christi per verbum suum, qui est filius eius, per eum revelatur et manifestatur omnibus quibus revelatur, cognoscunt enim eum hi, quibus revelaverit filius. Semper autem coexistens filius patri olim et ab initio semper revelat patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelare deus*; cf. II, 25, 3. III, 18, 1. III, 11, 6: *patrem enim invisibilem existentem qui in sinu eius est filius omnibus enarrat*, cf. III, 10, 12. IV, 7, 2: *omnes qui ab initio cognitum habuerunt deum ...., revelationem acceperunt ab ipso filio, qui et in novissimis temporibus visibilis*

Die Meinung des Ir. ist also diese. Der unerforschliche Gott ist auch Logos und wird als Logos offenbar. Indem nun aber der Logos in Christus persönlich erschienen ist, wird ihm auch eine persönliche Präexistenz beigelegt,[1]) von der aber nichts Weiteres gesagt werden kann als das, was von ihr in Christus offenbar wurde, nämlich daß der Logos der Offenbarergott ist. Dadurch kommt Irenäus auf die Linie des triadischen Gedankens, den er auch einhält, indem auch dem Geist besondere Funktionen beigelegt werden.[2]) — Das Hauptgewicht der Darstellung fällt aber auf den Gedanken, daß der Logos oder Gottessohn wirklich Mensch geworden ist. Auch hierin folgt Ir. Johannes. Sofern nun der Logos überhaupt Gott und also auch Schöpfer ist, muß er es auch sein, der den Menschen Jesus erschafft, wie schon Justin lehrte (oben S. 278). Wie Adam von dem Logos aus jungfräulicher Erde gebildet wurde, so hat der Logos selbst sich aus der Jungfrau Maria hervorgehen lassen (III, 21, 10). — Auf das schärfste wird die gnostische Trennung des Logos und des Menschen Jesus zurückgewiesen.[3]) Christus *Geist Gottes seiend* wurde *leidensfähiger Mensch, wie der Schatten vom Körper entstammt, so ist auch der Körper Christi von seinem Geist entstammt* (epideix. 71). Der Logos oder der präexistente Gottessohn ist, indem er von einem Weibe geboren wurde, wirklich Mensch geworden, sodaß die Menschen ihn verstehen und erfassen konnten.[4]) An diesen

---

et passibilis factus est et cum humano genere locutus est. — IV, 6, 3: *patrem quidem invisibilem et indeterminabilem, quantum ad nos est, cognoscit ipsius verbum, et cum sit inenarrabilis, ipse enarrat eum nobis. . . . et propter hoc filius revelat agnitionem patris per suam manifestationem.* — V, 1, 1: *non enim aliter nos discere poteramus quae sunt dei, nisi magister noster, verbum existens, homo factus fuisset. Nemo enim alius poterat enarrare nobis quae sunt patris nisi proprium ipsius verbum.* — IV, 4, 2: *et bene qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum, mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.*

1) In diesem Gedanken dürfte die Vermittlung zwischen den modalistischen Zügen bei Ir. und der besonderen Logoshypostase liegen.

2) IV, 38, 3: *τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος.* — IV, 20, 1. 3. 12. 5: *spiritu quidem praeparante hominem in filio dei, filio autem adducente ad patrem, patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam,* cf. II, 30, 9. V, 28, 4; 36, 2, Epideix. 5. 7.

3) Z. B. III, 9, 3; 11, 3. 7; 12, 7; 16, 8; 17, 4.

4) III, 16, 2. 3. 5: *non ergo alterum filium hominis novit evangelium nisi hunc qui ex Maria, qui et passus est; sed neque Christum avolantem ante passionem ab Iesu, sed hunc, qui natus est, Iesum Christum novit dei filium, et eundem hunc passum resurrexisse.* — Ib. 7: *diviti enim et multae voluntati patris deservit, cum sit ipse salvator eorum qui salvantur, et dominus eorum qui sunt sub dominio, et deus eorum quae constituta sunt et unigenitus patris et Christus, qui praedicatus est et verbum dei incarnatus, cum advenisset plenitudo temporis,*

Gedanken liegt Ir. viel, daher führt er für sie einen eingehenden Schriftbeweis, nicht nur aus Johannes, sondern auch aus Paulus und den Synoptikern. Christus ist sowohl vom Vater als von Maria geboren, er ist *vere deus* und *vere homo*. Der Gottessohn ist Menschensohn geworden. Nicht nur auf den Leib, sondern auch auf die menschliche Seele erstreckt sich die Menschwerdung.[1]) Als der Menschgewordene hat Christus das ganze menschliche Dasein mit seinen Altersstufen durchlaufen und sich auch den Leiden unterzogen (II, 24, 4f. V, 21; 16, 3; 31. IV, 33, 2. III, 16, 5 cf. 18, 5). Es verhielt sich der Logos in Christus ruhig, wenn der Mensch versucht wurde oder starb, dagegen trat er hervor, wenn es sich um die Geduld, die Frömmigkeit, den Sieg und die Auferstehung des Menschen handelte.[2])

Dieser letzte Satz führt — strenggenommen — zu einer anderen Betrachtungsweise als der für Ir. maßgebenden. Der Mensch tritt als ein zweites und relativ Selbständiges dem Logos entgegen. Ebenso steht es bei den Bezeichnungen der Menschwerdung als *ἕνωσις πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ* oder *verbum unitum carni* (IV, 33, 11; 34, 4). Hiernach scheint der Logos sich mit dem Fleisch verbunden oder es angenommen zu haben, während für gewöhnlich betont wird, daß er Fleisch w u r d e. Aber im ganzen hält sich Ir. genau in den Bahnen der johanneischen Christologie: der Logos ist durch die Geburt Mensch geworden, sodaß dasselbe Subjekt sowohl Logos als Mensch ist. Bei dieser Anschauung war es notwendig für die Taufe Christi eine neue Erklärung zu finden. Der Geist, so meint Ir., kam auf den Menschensohn herab, indem er ihn salben und zur Heilsverkündigung befähigen sollte und indem er sich so daran gewöhnte im Menschengeschlecht, das er erneuern soll, zu wohnen (III, 9, 3; 17, 1 cf. V, 20, 2).

Die Bedeutung dieser Gedanken erhellt erst ganz bei der Erlösungs-

---

in quo filium hominis fieri oportebat filium dei. — III, 19. 1, 3: *hic ergo filius dei dominus noster existens verbum patris, quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem, factus est filius hominis.* — IV, 33, 11; 38, 1. 2: *συνενηπίαζεν υἱὸς τοῦ θεοῦ, τέλειος ὤν, τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι᾽ ἑαυτόν, ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον οὕτω χωρούμενος, ὡς ἄνθρωπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο.*

1) III, 19, 2: *quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se eam quae est ab ultissimo patre genituram, praeclara autem functus est et ea, quae est ex virgine generatione.* — IV, 6, 7. III, 22, 1, 2. V, 1, 1. Epideix. 36. 37. 92. 53. 32f. 40.

2) III, 19, 3: *ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ, ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ* (Lat.: *absorpto autem homine*) *ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.*

lehre des Ir. Dort wird sich weiter zeigen, daß Ir. auf der johanneischen Linie sich bewegt. Gott selbst ist in Christus den Menschen offenbar geworden, denn indem der Logos Fleisch annahm, ist die Menschheit hinfort mit Gott geeint, *per quam commixtio et communio dei et hominis secundum placitum patris facta est* (IV, 20, 4). Die Christologie des Irenäus teilt mit Justin (oben S. 278) die Bevorzugung der Menschwerdung vor der Annahme der Menschennatur, sie unterscheidet sich aber deutlich von Justin durch die Fassung des Logosbegriffes. Während Justin an die hypostasierte göttliche Vernunft denkt, faßt Ir. den Logos in der Weise der älteren johanneischen Tradition als den Offenbarergott. Daraus folgt dann die weitere Differenz, daß Justin den Logos irgendwie als Teil der Gottheit, als „zweiten Gott" versteht, Ir. dagegen den Logos als Gott schlechthin oder als Gott in der Selbstbestimmung des Offenbarers ansieht. Die Christologie des Ir. ist, so viel ich sehe, unabhängig von den apologetischen Theorien entstanden, sie ist altertümlicher als diese und sie ruht ganz wesentlich auf der Lehrweise des Johannes (und des Ignatius). Man kann sie in diesem Sinn als ein Stück der „kleinasiatischen Theologie" bezeichnen.[1]) Diese Beobachtung ist von Wichtigkeit, denn sie zeigt, daß die lehrhafte Formulierung der Gottheit Christus weder bloß ein Werk der Apologeten ist, noch auch dem Kampf wider die Gnosis entstammt.

17. Es empfiehlt sich jetzt gleich einen Blick auf die Erlösungslehre des Irenäus zu werfen. Vorweg muß der leitende Begriff der ἀνακεφαλαίωσις erörtert werden. Er stammt aus Eph. 1, 10 und bedeutet die Zusammenfassung, nicht die Wiederholung. Sachlich ist hiermit nichts anderes gemeint, als wenn Kol. 1, 19 Christus die Absicht, daß alles in ihm wohnen solle, beigelegt ist, oder als wenn Johannes Christus von einem Sein der Gläubigen in ihm und dem Vater, von

1) So Loofs DG.[4] S. 140ff. Als Merkmale dieser Theologie in ihrer vorirenäischen Entwicklung führt Loofs folgende Züge an: Der heilsgeschichtliche Rahmen (οἰκονομία) und Christus als der zweite Adam resp. die Rekapitulationstheorie, das ewige Leben als Heilsgut und die dadurch bedingte Abendmahlslehre als φάρμακον τῆς ἀθανασίας, ein „ökonomisch trinitarischer Monotheismus", die Hadesfahrt. Ich glaube, daß diese Hypothese in den Hauptpunkten zutrifft — die Hadesfahrt gehört m. E. nicht her —; es liegt in der Tat ein besonderer johanneischer, durch paulinische Einschläge modifizierter Typus der Lehre, der von Johannes bis Irenäus reicht, vor. Er wird sich aus einer von dem Johannesev. stark beeinflußten Tauflehre begreifen. Ob die ἀνακεφαλαίωσις bei Justin stand, ist mir zweifelhaft (oben S. 280 A. 1), aber die Art, wie Iren. den Begriff braucht, spricht für seine Verbreitung vor ihm. Melitos Ausspruch: *ut . . . vivificaret hominem et colligeret membra eius* (Corp. apol. IX, 419) bezieht sich nach dem Zusammenhang auf die Glieder des Menschen, nicht der Menschheit.

einer Vollendung zur Einheit (*ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν*) sprechen läßt (Joh. 17, 21—23). Es ist der Gedanke, daß Christus als der alldurchdringende Geist alles leitet und vollendet. Diesen urchristlichen Gedanken nimmt Irenäus auf; Johanneisches und Paulinisches verbindet sich in ihm, was bei seiner kleinasiatischen Herkunft nichts Auffälliges hat. Der Grundgedanke der *ἀνακεφαλαίωσις* ist also, daß Christus als der zweite Adam das ganze Menschengeschlecht mit Einschluß des ersten Adam so in sich zusammenfaßt, daß er es mit seinem Geist durchdringt und heiligt, durch sein Leben lebendig macht und dadurch in ihm *den alten Ungehorsam auflöst* und *den Tod vernichtet* (epideix. 37. 38). Positiv wirkt die Anakephalaiosis, also die Mitteilung des neuen Lebens, negativ die Auflösung des alten Lebens. Aber diese Zusammenfassung resp. diese Heiligung und Lebendigung kommt nur so zustande, daß Christus die adamitische Natur annimmt und ein organischer Bestandteil des Menschengeschlechtes wird. Daher ist er entstanden wie Adam und hat so das ursprüngliche Wesen des Menschen sich angegliedert, und daher hat er jedes Menschenalter durchlaufen — nach Joh. 8, 56 f. und den Presbytern soll er gegen fünfzig Jahre alt geworden sein (II, 22, 5 f.) — und den Tod erlitten. Daher hat er aber auch *in sich den gefallenen Menschen auferweckt*, und ist Fleisch geworden, *um die Auferstehung des Leibes zu erweisen* (epideix. 38. 39). Indem er, der Logos, als der neue Adam in die alte Menschheit eintrat, wurde er als der neue Stammvater der Anfang eines Geschlechtes der Lebendigen, wie Adam der Anfang der Sterbenden geworden ist. Und zwar gilt das nicht nur von denen, die ihm gleichzeitig oder nach ihm lebten, sondern auch von den Vätern vor ihm. Sein Gehorsam löste also unseren Ungehorsam und Tod auf, er erfüllte das Gesetz und vereinigte durch sein Wirken den göttlichen Geist mit dem Menschengeschlecht: *auf diese Weise nun dringt das Wort Gottes in allen zur einträchtigen Gemeinschaft vor, da er wahrer Mensch . . . und mächtiger Gott ist* (epideix. 40). Man kann also sagen, durch die *ἀνακεφαλαίωσις* wurde Christus das Prinzip einer Menschheit Gottes, indem er als göttliches Ferment das Menschengeschlecht durchdringt. — Dazu kommt nun eine weitere Anwendung des Gedankens. Indem Christus als neuer Adam wirksam wird, befreit er die Menschheit aus der Herrschaft des Teufels und der Sünde und versetzt die Menschheit

2) Wie Röm. 13, 9 zeigt, liegt der Begriff der Wiederholung an sich nicht in dem Wort, es ist die Zusammenfassung, die ja auch Wiederholung sein kann, vgl. Quinctilian: *rerum repetitio et congregatio . . . et totam simul causam ponit ante oculos* (Inst. VI, 1), oder auch Chrysostomus' Wiedergabe durch *συνάψαι*. Im Hinblick auf Joh. 17, 23 kann man es mit der Bedeutung von *ἀνακεφαλαιοῦν* = *τελειοῦν* versuchen wollen, indessen versagt die Gleichung bei Iren.

in ein neues Verhältnis mit Gott.[1]) Durch die Rekapitulation wird also die Menschheit, Juden wie Heiden, faktisch sittlich erneuert und unsterblich gemacht, sie wird aber auch in das neue Verhältnis der Versöhnung zu Gott gebracht, da Christus als Gott Sünden vergibt. So ergeben sich die beiden Seiten des Werkes Christi aus der Rekapitulation: Christus heiligt die Sünder und er vergibt ihnen die Sünden, jenes indem er als Ferment des Lebens in ihnen wirkt, dieses indem er als Gott die Schuld vergibt, die wir Gott schulden, aber dies wie jenes sofern er als der Logos und der andere Adam in der Menschheit wirkt. So gliedern sich die beiden alten Gesichtspunkte der Erlösung dem Grundschema des Irenäus ein.[2])

Es ist klar, daß der eigentlich maßgebende Gedanke in der Heiligung

---

1) Die Hauptstellen für die *ἀνακεφαλαίωσις* sind III, 18, 1: *quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Iesu reciperemus.* — Ib. 7: *quod autem parebat, hoc et erat: deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem.* — III, 16, 6; 5, 3. IV, 6, 2; 20, 8; 38, 1. V, 1, 2; 14, 1. 2; 21, 1. IV, 34, 4: *consequente corpore suum caput.* — V, 20, 20: *haec igitur in semetipsum recapitulatus est adunans hominem spiritui et spiritum collocans in homine, ipse caput spiritus factus est et spiritum dans esse hominis caput.* — II, 22, 4: *per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus sanctificans infantes, in parvulis parvulus sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et iustitiae et subiectionis, in iuvenibus iuvenis exemplum iuvenibus fiens et sanctificans domino; sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus . . ., deinde et usque ad mortem pervenit, ut sit primogenitus ex mortuis.* — III, 22, 4: *primogenitus enim mortuorum natus dominus et in sinum suum recipiens pristinos patres regeneravit eos in vitam dei, ipse initium viventium factus; quoniam Adam initium morientium factus est.* — III, 22, 2: *cum autem salvetur homo, oportet salvari eum qui prior formatus est homo, quoniam nimis irrationabile est illum quidem, qui . . . prior captivitatem passus est, dicere non eripi ab eo qui vicerit inimicum, ereptos vero filios eius, quos in eadem captivitate generavit.* — V, 23, 2: *recapitulans autem universum hominem in se ab initio usque ad finem recapitulatus est et mortem eius.* — V, 16, 3: *ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι.* Vgl. epideix. 31. 37: *Das Wort Gottes ist Fleisch geworden . . ., um den Tod aufzulösen und den Menschen lebendig zu machen.* 34: *durch den Gehorsam nun, den er bis an den Tod festhielt an das Holz gehängt, löste er den alten mit dem Holz verbundenen Ungehorsam auf.* 33: *es war die nachmalige Vollendung des Adam in Christus notwendig, damit das Sterbliche von der Unsterblichkeit verschlungen werde.* 89: *das Gesetz wurde von Christus erfüllt.* Weiteres s. im folgenden.

2) Aber die *ἀνακεφαλαίωσις* hat die direkte Beziehung nur zur Heiligung und Lebendigmachung der Menschen, aber Sündenvergebung und Versöhnung folgen aus ihr.

und Lebendigmachung der sündigen Menschheit besteht. Dieser Gedanke kann nun, wie wir schon früher erkannt haben, in moralisierender und aufklärender oder in mystischer Weise verwandt werden. Ersteres ist der Fall, wenn Irenäus Christus als den Offenbarer darstellt, der den Menschen die Erkenntnis Gottes und das uralte Gesetz der Liebe bringt, sodaß sie zum Glauben Abrahams kommen und die rechte Verehrung Gott darbringen, Christus nachfolgen und gute Werke tun.[1]) Aber zum anderen ist dies neue, von Christus ausgehende Leben eine mystische Wirkung, die den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott bringt. *Verbum . . . adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum patrem* (V, 1, 3), durch seine Menschwerdung ist die *commixtio et communio dei et hominis* vollzogen, denn er führt den Menschen in *communionem et unitatem dei* (IV, 20, 4; 13, 1. epideix. 97). Christi Wirkung läßt den Menschen mit ihm gleichförmig oder Gottes Bild und Gottes Kind und dadurch für Gott wieder wertvoll werden.[2]) Die Adoption der Menschen, die durch die Menschwerdung Christi stattfindet, versetzt sie also in die Gemeinschaft mit Gott, sie führt zur Liebe gegen Gott und zu der vermehrten Furcht der Kinder (IV, 12, 5; 16, 5). Vor allem aber gibt sie die Unsterblichkeit. Die Unsterblichkeit ist das eigentliche Heilsgut des Irenäus, in dem alle Gedankenlinien konvergieren. Die Erlösung ist „Entleerung des Todes" und die Gabe Christi ist das ewige Leben.[3])

---

1) IV, 12, 5; 6, 3; 7, 2; 13, 1; 14, 1; 16, 5; 38, 1. III, 5, 2. 3. V, 1, 1: *non enim aliter nos discere poteramus quae sunt dei, nisi magister noster, verbum existens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt patris, nisi proprium ipsius verbum . . ., neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes, uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum eius facti, communionem habeamus cum ipso, a perfecto et eo, qui est ante omnem conditionem, augmentum accipientes.*

2) V, 16, 2: *homo verbum dei factum est semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad filium similitudinem pretiosus homo fiat patri.* — III, 19, 1: *εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος . . ., ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati.* — III, 20, 2. Epideix. 31. 33. 37. 39. 40. 97.

3) III, 24, 1: *in eo disposita est communicatio Christi, id est spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad deum.* — III, 18, 7; 23, 7: *illius enim salus evacuatio est mortis; domino igitur vivificante hominem, id est Adam, evacuata est et mors.* — III, 19, 1: *ignorantes autem eum, qui ex virgine est Emmanuel, privantur munere eius, quod est vita aeterna; non recipientes autem verbum incorruptionis perseverant in carne mortali et sunt debitores mortis, antidotum mortis non accipientes.* —

Unter dem ewigen Leben versteht Irenäus die ewige Fortdauer (*τὴν εἰσαεὶ παραμονήν*) oder die Teilnahme an der Herrlichkeit des Ungewordenen. Aber dies Leben beginnt hienieden und durchläuft einen Prozeß bis zur Vollkommenheit oder der Herrlichkeit des Ungewordenen in der Ewigkeit. Dieser Prozeß wird nach dem Willen des Vaters durch Christus und die nährende und Wachstum verleihende Tätigkeit des heil. Giestes an dem Menschen ausgeführt, bis der Mensch zur ewigen Gottgleichheit gelangt. „Die Unterordnung unter Gott ist Unverweslichkeit, das Bleiben aber der Unverweslichkeit ist die ungewordene Herrlichkeit.“ Das heißt also, wer sich dem göttlichen Willen unterwirft, ist dadurch unsterblich geworden; indem aber Gott diesen Zustand fortbestehen läßt, wird er der ungewordenen Herrlichkeit teilhaftig. In diesem großen Heiligungsprozeß kommt aber zugleich die Schöpfung des Menschen zu ihrer Vollendung. Gott hat nämlich den Menschen nicht von Anfang an vollkommen geschaffen, nicht weil er es nicht konnte, sondern weil der entstandene Mensch die Vollkommenheit nicht erfassen konnte (IV, 38, 1. 2). Diese ausstehende Vollkommenheit wird durch die Menschwerdung des Logos und durch den heil. Geist der Menschheit mitgeteilt.[1])

Somit besteht das Erlösungswerk zunächst in der Vergeistigung, Unsterblichmachung, Vergottung des Menschen, es umfaßt den Prozeß von der Bekehrung bis zur ewigen Herrlichkeit, es führt den Menschen auf die Höhe geistiger und sittlicher Vollendung. Das alles geschieht durch die Menschwerdung des Logos, durch sein Leben, Lehren und Wirken innerhalb der Menschheit,[2]) und es handelt sich dabei keines-

---

IV, 38, 3: *τοῦ θεοῦ προῖκα δωρουμένου αὐτοῖς τὴν εἰσαεὶ παραμονήν . . ., ὑποταγὴ δὲ θεοῦ ἀφθαρσία*, vgl. IV, 36, 7: *τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, ἥτις ἦν ἀφθαρσία.*

1) S. IV, 38, 3: *ὑποταγὴ δὲ θεοῦ ἀφθαρσία, καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγέννητος* (cf. IV, 39, 1). *Διὰ ταύτης . . . τῆς τάξεως καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς ὁ γεννητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γίνεται θεοῦ, τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου, τουτέστι πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γινομένου.* — Ib. 4: *nos enim imputamus ei, quoniam non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii . . . Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem dei agnitione accepta boni et mali.* — V, 12, 6: *et in semel totum sanum et integrum redintegravit hominem, perfectum eum sibi praeparans ad resurrectionem . . . Vita enim per curationem, incorruptela autem per vitam efficitur, qui igitur curationem affert hic et vitam, et qui vitam hic et incorruptela circumdat plasma suum.*

2) Dies faßt auch in sich die Heilsverkündung Christi in der Unterwelt mit

wegs bloß um einen physischen Prozeß, sondern die ganze Lehrtätigkeit Christi, sowie die geistige Unterwerfung unter Gott ist in ihn eingeschlossen. — Auffallend ist dabei aber, daß von Sündenvergebung nur selten die Rede ist, und daß das Kreuz Christi nicht die Bedeutung einnimmt, die seit Paulus üblich ist. Der Tod Christi ist allerdings durch den Rekapitulationsgedanken als notwendig erwiesen, aber die Sündenvergebung wird nicht eigentlich auf ihn begründet, sondern sie erscheint als eine Funktion, die Christus kraft seiner Gottheit ausübt (IV, 33, 2. V, 17, 1. 3: *ut quomodo homo compassus est nobis, tanquam deus misereatur nostri et dimittat nobis debita nostra, quae factori nostro debemus, deo*). Die Frage ist also die, welche Bedeutung Ir. dem Tode Christi beilegte. Man begegnet bei ihm nicht eben häufig Aussagen hierüber, die über die Wiedergabe des Überlieferten hinausreichen. Chistus ist ein leidensfähiger Mensch geworden und hat wirklich gelitten, durch sein Leiden resp. seinen Gehorsam hat er unseren Ungehorsam aufgelöst und hat er uns mit Gott versöhnt und errettet und erlöst, ist Gott ein Opfer geworden, hat den Vater versöhnt.[1] Aber diese Wendungen sind nichts anderes als Wiedergabe biblischer Formeln. Sachlich führen sie nicht darüber hinaus, daß Christus als Haupt der Menschheit, wie er sie wirklich erneuert und in die Gemeinschaft Gottes führt, so auch als neue vor Gott darstellt.[2] Eine besondere Bedeutung

---

Berufung auf den pseudojerem. Spruch (vgl. S. 103) s. III, 20, 4. IV, 22, 1; 33, 1. 12. V, 31, 1. IV, 27, 2. Epideix. 78.

1) IV, 2, 7; 5, 4: *υἱὸν θυσίαν παρασχὼν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν.* — III, 18, 1. 3ff.; 16, 9: *qui per passionem reconciliavit nos deo.* V, 2, 1; 17, 1: *in amicitiam restituit nos dominus per suam incarnationem, mediator dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis patrem, in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus* (d. h. vergessen machen), *nobis autem donans eam quae est ad factorem nostrum conversationem et subiectionem.* IV, 5, 4: Abraham opfert Isaak Gott, *ἵνα καὶ ὁ θεὸς εὐδοκήσῃ ὑπὲρ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ πάντως τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν υἱὸν θυσίαν παρασχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν.* — V, 14, 3: *per eam quae est ad se communicationem reconciliavit dominus hominem deo patri, reconcilians nos sibi per corpus carnis suae et sanguine suo redimens nos.* — Ib. 4: *carne domini redemptus es et sanguine eius redhibitus.* — V, 1, 1: *sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his qui in captivitatam ducti sunt.* — Epideix. 34: *an das Holz angeschlagen, wodurch er die Erkenntnis des Bösen vernichtete, die Erkenntnis des Guten aber einführte und aneignen ließ.*

2) IV, 20, 7: *Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum . . ., hominibus quidem ostendens deum, deo autem exhibens hominem.* — V, 2, 1. 2; 1, 1: *τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν et effundente spiritum patris in adunitionem et communionem dei et*

gewinnen das Leiden und der Tod Christi erst unter dem Gesichtspunkt, daß durch sie die Menschheit aus dem Herrschaftsbereich des Teufels oder von der Sünde und dem Tode in vernunftgemäßer Weise befreit ist. Der Teufel hatte nämlich den Menschen betrogen und ihn dann gefangen gesetzt durch die Sünden und den Tod. Aus diesem Zustand befreite Christus den Menschen, indem er Sünde, Tod und Teufel besiegte. Aber das, wenn auch unrechtmäßig erworbene, Anrecht des Teufels an den Menschen konnte nur dadurch aufgehoben werden, daß ein Mensch in der Lage der Sünder und unter dem Todesverhängnis den Gehorsam und die Gerechtigkeit leistete, die Adam nicht geleistet hatte. Dasselbe geschieht andererseits freilich auch schon dadurch, daß Christus bei seiner Versuchung das Gesetz Gottes in ähnlicher Lage einhielt, in der Adam es bei dem Sündenfall übertreten hatte.[1])

Also ist der Sinn jener Wendungen von der Erlösung durch Christi Blut bei Ir. der, daß Christus die positive Erneuerung der Menschheit ausführt, indem er zugleich sie aus der Gewalt des Bösen befreit.[2])

---

hominis, ad homines quidem deponente deum per spiritum, ad deum autem versus imponente hominem per suam incarnationem.

1) III, 18, 7: *εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός· πάλιν τε, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν . . . . Oportebat enim eum, qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri, quod erat ille, id est hominem, qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte.* — III, 23, 1: *per secundum hominem (deus) alligavit fortem et diripuit eius vasa et evacuavit mortem vivificans eum hominem, qui fuerat mortificatus.* — V, 21, 1: *neque enim iuste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset qui vicit eum.* Ib. 2: *sed quoniam unus et idem est qui ab initio plasmavit nos et in fine filium suum misit, praeceptum eius fecit dominus, factus ex muliere, et destruens adversarium nostrum et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem dei. Et propter hoc non aliunde eum destruxit, nisi ex dictionibus legis et patris praecepto adiutore usus ad destructionem et traductionem apostatae angeli;* es folgt eine Analyse der Versuchungsgeschichte Matth. 4, die als Gegenbild zum Sündenfall verstanden wird. Daraus folgt ib. 3: *apostata autem dei angelus . . . victus a filio hominis servante dei praeceptum. Quoniam enim in initio homini suasit transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate, potestas autem eius est transgressio et apostasia et his colligavit hominem; per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum dominum, illi vincula relinquens, per quem ipse fuerat alligatus, id est transgressionem . . . . Et captivus quidem ductus est iuste is, qui hominem iniuste* (cf. III, 23, 1) *captivum duxerat.*

2) Die Frage, ob Ir. die Idee von einem dem Teufel von Gott gespielten Betrug kenne, wird seit Baur auf Grund der Stelle V, 1, 1 (*ea quae sunt sua redimens . . . non cum vi . . . sed secundum suadelam, quemadmodum decebat deum suadentem et non vim inferentem accipere quae vellet)* erörtert, zuletzt von

Letzteres geschieht aber, sofern er als Mensch Repräsentant des Menschengeschlechtes ist, während ersteres vermöge der Kraft seines göttlichen Wesens erfolgt. Der Tod Christi hat in diesem Gedankengefüge schlechterdings keine innerlich begründete Stellung, denn was er wirken soll, wirkt ja auch schon die Sieghaftigkeit Christi der Versuchung gegenüber. In Wirklichkeit erschöpft sich das religiöse Interesse des Ir. ganz und gar in der aktiven göttlichen Wirksamkeit Christi, zu dieser gehört auch die Sündenvergebung — der aber kein besonderes Interesse gewidmet wird, sie wird dem Iren. als selbstverständliche Voraussetzung der Heiligung erschienen sein —, ebenso die Gemeinschaft mit Gott und das neue Leben. Vollendung der Schöpfung ist zuhöchst das Werk Christi, nicht Vergebung für das Verlieren einer ursprünglichen Vollkommenheit, die allmähliche reale Tilgung der Sünde, nicht die ideelle Aufhebung der Schuld.[1])

18. Einen anderen Charakter als die irenäische Christologie weist die Tertullians auf. Während Irenäus von der alten johanneischen Tradition ausging, knüpft Tertullian an die Logoslehre der Apologeten an, er hat sie aber in überaus bemerkenswerter und geschichtlich folgenreicher Weise fortgeführt. 1) Der Logos der Christen ist, im Unterschied zu dem Logos der Stoiker, eine selbständige geistige Substanz, der selbst Rede, Vernunft und Kraft eignen. Es ist die göttliche Vernunft, die immer in Gott war, die aber als Sohn von Gott erzeugt wurde und vor der Zeit der Welt aus ihm hervorging.[2]) Der Logos ist so eine selbständige Person, welche aus Gott geboren ist. Er hat einen Anfang: *Fuit tempus, cum . . . filius non fuit . . . qui patrem dominum fecit* (adv. Hermog. 3. 18). In seinem Verhältnis zum Vater ist zu betonen

---

K. Graß, Zur Lehre v. d. Gottheit Christi (1900) S. 13ff. Die Stelle besagt aber nur, daß Gott bei dem Loskauf der Menschen sich in einen Handel mit dem Teufel einließ oder ihn beredete. Dagegen finde ich einen gewissen Ansatz zur Betrugstheorie V, 21, 3: auf des Teufels Anrede „bist du Gottes Sohn“ antwortet Christus: der Mensch lebt nicht vom Brot allein, *ad illud quidem, quod ait: „si filius dei es“, usus est hac quae excaecavit eum hominis confessione.*

1) Aber es trifft doch nicht zu, was Harnack (DG. I³, 565) hierüber sagt: „Das Entscheidende ist ihm die Aufhebung der Folgen der Sünde, nämlich des Todesverhängnisses“, denn in der Denkweise des Ir. ist die Sünde selbst nur ein Bestandteil des Todes, nicht den Tod als „Verhängnis“ hebt Christus auf, sondern die Todhaftigkeit, die die Sünde in sich schließt.

2) Apol. 21: *Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti et ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. Hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae, nam et deus spiritus.* Dazu adv. Prax. 5. 6.

die Einheit und Identität des göttlichen Seins und Wesens, der *substantia*, andererseits die Besonderheit und Unterschiedenheit des ihm eigentümlichen Daseins und Soseins, der *persona*.[1]) Da Vater und Sohn dieselbe göttliche Substanz sind (*deus ex unitate substantiae* Ap. 21. adv. Prax. 25. 26), so sind sie nicht durch *divisio* oder *separatio*, sondern durch *distinctio* und *dispositio* (*οἰκονομία*) zu unterscheiden (adv. Pr. 8. 11. 12. 19 fin. 21. 22: *duos demonstrat tam duos quam inseparatos; ad testimonium individuorum duorum*). Also: *Ita connexus patris in filio et filii in paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero. Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: „Ego et pater unum sumus“, ad substantiae unitatem non ad numeri singularitatem* (adv. Pr. 25) und: *pater et filius duo et hoc non ex separatione substantiae sed ex dispositione, quam individuum et inseparatum filium a patre pronuntiamus, nec statu sed gradu alium* (ib. 19). Der Sohn ist mit dem Vater *unius substantiae* (ib. 2). Der Sohn und der Geist sind *consortes substantiae patris* (ib. 3). Der Geist stammt vom Vater durch den Sohn (*a patre per filium*, ib. 4; *spiritus a deo et filio*, 8).

Der Gedanke Tertullians ist hiernach der: die Einheit der Substanz und des göttlichen Wesens stellt für Vater, Sohn und Geist die Einheit und Identität der Gottheit fest, sie sind *unum*. Aber jeder von ihnen ist auch ein *alius* vermöge der unterschiedlichen Personalität, Funktion und Stellung. Sie sind nicht getrennt voneinander, sondern unterschieden, und sie stehen zueinander durch die Einheit der Substanz in einem unlöslichen Zusammenhang. — Verdeutlicht soll dieses Verhältnis durch den Gedanken werden, daß der Logos nur ein Teil der väterlichen Substanz ist (*pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio*, adv. Pr. 9. 26. adv. Marc. III, 6), oder auch durch Anwendung der Gleichnisse von der Sonne und ihren Strahlen, der Wurzel und dem Stamm, der Quelle und dem Strom (Ap. 21. adv. Pr. 8 cf. Hipp. c. Noët. 11). Ist der Vater sozusagen *philosophorum*

---

1) adv. Prax. 12: *Immo quia iam adhaerebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius et tertia, spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiavit: faciamus* Gen. 1, 26. . . . . *Alium autem quomodo accipere debeas, iam professus sum, personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. Ceterum ubique teneam unam substantiam in tribus cohaerentibus, tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit.* — Ib. 21: nach Joh. 1, 1 ff. *indubitanter alius ostenditur qui fuerit a principio, alius apud quem fuit . . . . Quo alium dicamus . . . non quasi separatum, dispositione alium, non divisione.* — Ib. 23: *non est separatio ista, sed dispositio divina.* — 24: *manifestam fecit duarum personarum coniunctionem.* — 2: *tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis.*

deus, so ist der Sohn die faßbare Offenbarung des Vaters: *arbiter patris et minister* (c. Marc. II, 27). Der Sohn ist, wenn man seine Substanz in das Auge faßt, Gott wie der Vater, die Menschwerdung erniedrigt ihn auch nicht, denn sie dient dem Heil des Menschen und nichts ist Gottes so würdig als dies. Indem aber der Sohn einen zeitlichen Anfang hat und eben nur ein Teil der göttlichen Substanz ist, kann man von einem Subordinatianismus Tert. reden.

2) Der präexistente Logos ist um des Heils der Menschen willen Mensch geworden, denn nur als Mensch konnte er unter Menschen wirken. Er ist geboren von der Jungfrau. Der Logos war Gottes Sohn, eines menschlichen Vaters bedurfte er also nicht, er brauchte nur noch menschliches Fleisch anzunehmen. Er war göttlicher Geist und ging in die Jungfrau ein, sodaß er von ihr sein Fleisch empfing. Somit wurde Gott von Maria geboren. In Christus war also eine doppelte Substanz, nämlich göttlicher Geist und menschliches Fleisch.[2]) Da aber die Seele oder das Empfinden zum Wesen des Menschen gehört, besaß Christus auch eine menschliche Seele, sodaß seine Menschheit, genau genommen, wieder aus zwei Substanzen sich zusammensetzte.[3])

---

1) c. Marc. II, 27: *deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et affectus suscepisset, per quos vim maiestatis suae, intolerabilem ubique humanae mediocritati, humilitate temperaret, sibi quidem indigna, homini autem necessaria, et ita iam deo digna, quia nihil tam dignum deo quam salus hominis . . . . Totum denique dei mei penes nos dedecus sacramentum est humanae salutis. Conservabatur deus, ut homo divine agere doceretur; ex aequo agebat deus cum homine, ut homo ex aequo cum deo posset; deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret.*

2) de carn. Chr. 18: *ergo iam dei filius ex patris dei semine, id est spiritu, ut esset et hominis filius caro ei sola competebat ex hominis carne sumenda sine viri semine, vacabat enim semen viri apud habentem dei semen . . . . Sic denique homo cum deo, dum caro hominis cum spiritu dei; caro sine semine ex homine, spiritus cum semine ex deo . . . Ita cum ipse sit de spiritu dei et spiritus deus est, ex deo natus ipse est et ex carne hominis, homo in carne generatus.* — Ib. 17: *haec est nativitas nova, dum homo nascitur in deo. In quo homine deus natus est carne antiqui seminis suscepta sine semine antiquo, ut illam novo semine id est spiritaliter reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam.* — 18: *utramque substantiam Christi et carnis et spiritus.* — Adv. Prax. 18. 26: *spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus . . . Et ideo spiritus deus et sermo deus, quia ex deo . . . . Spiritu dei et sermone et virtute conlatis in virginem, quod de ea nascitur, filius dei est.*

3) de carn. Chr. 11: *qui homo voluerit incedere, animam quoque humanae condicionis ostenderit.* — 12: *cum totum quod sumus, anima sit, denique sine anima nihil sumus . . . Sensualis est animae natura . . ., animae anima sensus est.* — 13: *quodsi una caro et una anima . . ., salvus erit numerus duarum substantiarum in suo genere distantium.*

Also ist Christus eine aus zwei (resp. drei) Substanzen zusammengesetzte Person gewesen. Das eigentliche Prinzip in ihm ist der Logos oder der göttliche Geist, und des menschlichen Wesens bedurfte er nur, um sich den Menschen verständlich zu machen, um leiden zu können und damit seine Gottheit vor den Menschen zunächst verhüllt würde.[1]) Aber der logischen Schärfe Tert. entgeht in diesem Gedankenzusammenhang nicht die Frage, in welchem Sinn denn die Mensch w e r d u n g gemeint sei. Von alters her sprach man von ihr, warf aber die Vorstellung von der A n n a h m e der Menschennatur mit ihr zusammen. Tert. ist der erste, der die Frage scharf gestellt hat, ob die Menschwerdung im Sinne einer Metamorphose oder als Annahme des Fleisches zu verstehen sei. Er entscheidet sich für letzteres. Die Verwandlung Gottes in einen Menschen ist ein unmöglicher Gedanke. Zunächst weil Gott und Gottes Logos unveränderlich ist und seine Form nicht aufgeben kann. Sodann weil dadurch die Gottheit Christi wie auch seine Menschheit aufgehoben würde, denn würde der Logos Mensch, so wären nicht mehr zwei Substanzen vorhanden, sondern „etwas Drittes“, *mixtura quaedam.*[2]) In Wirklichkeit ist dagegen anzunehmen der Fortbestand beider Substanzen. Und zwar so, daß jede von beiden ihre Eigentümlichkeiten beibehält *(salva est utriusque proprietas substantiae)* und jede somit getrennt von der anderen handelt *(distincte agebant)*. Nicht vermischt, wohl aber vereinigt sind sie in der einen Person Christi. Daher ist also nur von einem Bekleidetwerden der Gottheit mit der Menschheit, nicht aber von einer Verwandlung jener in diese zu sprechen,[3]) wie andererseits die

---

1) de carn. Chr. 6: *homo vere futurus usque ad mortem eam carnem oportebat indueret, cuius est mors; eam porro carnem, cuius est mors, nativitas antecedit.* — 9: *haec omnia terrenae originis signa et in Christo fuerunt et sunt, quae illum dei filium celaverunt, non alias tantummodo hominem existimatum quam exstantem humana substantia corporis.*

2) adv. Prax. 27: *quomodo sermo caro sit factus, u t r u m n e q u a s i t r a n s f i g u r a t i o n e i n c a r n e a n i n d u t u s c a r n e m? I m m o i n d u t u s . . . Omne enim, quodcunque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat; deus autem neque desinit esse neque aliud potest esse. Sermo autem deus et sermo domini manet in aevum perseverando scil. in sua forma. Quem si non capit configurari, consequens est, ut sic caro factus intelligatur, dum fit in carne et manifestatur et videtur et contrectatur per carnem. Si enim sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam . . . et tertium quid efficitur. Neque ergo deus erit Iesus, sermo enim desiit esse qui caro factus est, neque homo caro, caro enim non proprie est, quia sermo fuit. Ita ex utroque neutrum est, aliud longe tertium est quam utrumque.*

3) adv. Prax. 27: *invenimus illum directo et deum et hominem expositum . . ., certe usquequaque filium dei et filium hominis, cum deum et hominem, sine dubio*

ganze Menschenart der Menschennatur ebenso unverkürzt fortbesteht wie die Gottheit des Logos.

Es kann hiernach nicht wundernehmen, daß Tert. eine doppelte Betrachtung der Person Christi durchführt. Man sieht in dieser Person Göttliches und Menschliches, Geistiges und Fleischliches, Unsterbliches und Sterbliches, Kraft und Schwäche.[1]) Heißt es also, Christus ist gestorben, so bezieht sich das auf die menschliche Substanz. Gott leidet nicht, also kann auch die Gottheit in Christus nicht mit dem Fleisch mitgelitten haben, wie etwa auch die Unbill, die jemand einem Strom antäte, nicht die Quelle treffen würde. Wenn Gott Christus am Kreuz verläßt, so hat das nur den Sinn, daß er seine Menschheit (*hominem eius*) dem Tode überläßt, nicht aber daß er seinen Sohn verläßt, der sich ja vielmehr, seinem göttlichen Geist nach, den Händen des Vaters übergibt, und jetzt erst vermochte er zu sterben.[2]) Aber diese lehrhafte Erwägung schließt nicht aus, daß Tert. gelegentlich Wendungen braucht, wie *nasci se deus patitur, passiones dei, vere crucifixus est deus, vere mortuus.*[3]) Andrerseits ist Tert. der Ansicht, daß der Mensch Jesus die Substanz und Form menschlichen Fleisches auch im Himmel bewahrt hat: „Dort sitzt Jesus zur Rechten des Vaters, Mensch wenn auch Gott, der letzte Adam, wenn auch das uranfängliche Wort, Fleisch und Blut, wenn auch reiner als bei uns, derselbe doch nach Substanz und Form als welcher er emporstieg und auch herabsteigen wird . . . Dieser, der wegen des Depositums beider Teile Mittler genannt wird, ist es, der auch das Depositum des Fleisches bei sich bewahrt als ein Unter-

---

secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem . . . *Sic et apostolus de utraque substantia docet*, Röm. 1, 3f. . . . *Videmus duplicem statum* (= substantia cf. de an. 37. c. Marc. I, 6), *non confusum, sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum* . . . *Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illa, id est virtutes et opera et signa, et caro functiones suas functa sit esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est. Quodsi tertium quid esset* . . ., *non tam distincta documenta parerent utriusque substantiae, sed et spiritus carnalia et caro spiritalia egisset ex translatione, aut neque carnalia neque spiritalia, sed tertiae alicuius formae ex confusione, immo aut sermo mortuus esset aut caro mortua non esset* . . . . *Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt* . . . *Neque caro spiritus fit, neque spiritus caro, in uno plane esse possunt. Ex his Iesus consistit, ex carne homo, ex spiritu deus.*

1) de carn. Chr. 5: *ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, hinc natum inde non natum, hinc carneum inde spiritalem, hinc infirmum inde praefortem, hinc morientem inde viventem.*

2) de pat. 3. de carn. Chr. 5; c. Marc. II, 27, vgl. Melito oben S. 277.

pfand der Gesamtsumme. Denn wie er uns das Unterpfand des Geistes hinterließ, so nahm er von uns das Unterpfand des Fleisches und trug es in den Himmel als Pfand dessen, daß die Gesamtsumme einst dorthin gebracht werden solle" (de resurr. 51). Also mit Fleisch und Blut ist Christus im Himmel gegenwärtig. Tertull. hat diese These nicht minder zuversichtlich als Ignatius (oben S. 104) ausgesprochen. Im übrigen hat Tert. für die Wirklichkeit des menschlichen Lebens und Leidens Christi gerade die Undenkbarkeit, Unerfindbarkeit und Torheit dieser Tatsachen angeführt. Das geschieht in dem berühmten Paradoxon, das die vulgäre Tradition in das „*credo, quia absurdum*" zusammengezogen hat: *crucifixus est dei filius, non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est* (de carn. Chr. 5).

3) Tertullians Trinitätslehre und Christologie stehen in engem Zusammenhang zueinander und beide sind für die Kirche des Abendlandes maßgebend geworden, Tertull. hat die orthodoxe Lehre des Abendlandes auf diesen Gebieten geschaffen. Wir müssen deshalb noch einen Augenblick bei seiner Lehre verweilen. Tertullian ist strenger Monotheist und er ist bewußter Trinitarier. Dieser Monotheismus ist ihm nicht erst durch die monarchianische Lehre aufgenötigt worden (adv. Prax.), sondern er wurzelt in seinen fundamentalen religiösen Gedanken. An sich ist Gott einer, es wohnt aber in ihm der Logos, den er zum Zweck der Weltschöpfung aus sich heraussetzt, sodaß er Vater und der Logos Sohn wird. Dieser Logos ist Gottes Geist und ein Teil des väterlichen Geistes. Der Körper des Logos ist gleichsam Geist.[1]) So wird es verständlich, daß der heil. Geist in engstem Zusammenhang zum Sohn steht und daß in diesem der Vater den Geist sendet. Andrerseits ist aber auch der heil. Geist wie der Logos präexistent, schon bei der Schöpfung tätig, oder bei der Taufe Christi wirksam.[2]) Das Verhältnis der Hypostasen

1) S. die Stellen S. 334 A. 2, dazu c. Prax. 14. Nur zwei Hypostasen werden erwähnt de orat. 1. Ap. 21 und oft. Dabei wird der *Sermo* als *spiritus* charakterisiert, s. bes. c. Prax. 8 unten S. 339 Anm.

2) Z. B. adv. Prax. 9. 12. de bapt. 4. 6. Der Vater sendet den Geist, aber erst nach der Himmelfahrt des Sohnes, ib. 10: *neque peccatum dimittit neque spiritum indulget nisi deus solus; etiam ipse dominus, nisi ipse prius ascenderet ad patrem, aliter negavit spiritum descensurum.* — 11: *in quem enim tinguerat? ... in semetipsum, quem humilitate celabat? in spiritum sanctum qui nondum ad patrem ascenderat?* Die letzten Worte sind so zu lesen (nicht: *a patre descenderat*), aber, wie die Erörterung in c. 10 zeigt, ist der seit der Taufe in Christus eingegangene Geist keineswegs identisch mit dem Logosgeist, der von Geburt an seine Substanz ist. Tert. will nur sagen: zu Christi Lebzeiten war der heil. Geist in ihm, nicht im Himmel, auf diesen Geist konnte also nicht getauft werden

untereinander wird deutlich durch die tertullianische Anwendung des Begriffes der *οἰκονομία*. Von alters her bediente man sich dieses Ausdrucks in mannigfacher Anwendung. Der Grundgedanke dabei ist der, daß Gott ein zusammenhängendes Wirken in der Welt durchführt, sei es daß man an die Ordnung und Leitung der Welt überhaupt, sei es, daß man an die Menschwerdung Christi oder an sein oder der Apostel Heilswirken denkt.[1]) Das Wort *οἰκονομία* ist von Paulus eingeführt worden (Eph. 1, 10; 3, 2. 9. Kol. 1, 25. 1. Tim. 1, 14), der Ausprägung des Begriffes wird der Gedanke des Heilsratschlusses und der durch ihn bedingten Sendung des Sohnes und dann des heil. Geistes zugrunde liegen (s. Joh.). Eine Anwendung dieser Tendenz liegt in der Heilsgeschichte des Irenäus vor (oben S. 318 ff), dann aber in der an die *regula fidei* sich anschließenden Gestaltung des trinitarischen Gedankens bei Tertullian: Gott ist *unicus*, aber er läßt den Logos aus sich hervorgehen, er sendet ihn herab in die Jungfrau und auf die Erde, und der Vater oder der Vater und Sohn oder der Vater in dem Sohn senden dann den Geist. Es ist die göttliche Ökonomie oder seine Verwaltung der Welt, die Gott dazu veranlaßt wirksam zu werden in dieser Stufenfolge. Seine monarchische *dominatio* wird dadurch nicht beschränkt, daß er sie durch die beiden Personen ausübt, die mit ihm einer Substanz teilhaftig sind und durch deren Offenbarung sein Wesen den Menschen tiefer erschlossen wird. Die Offenbarung Gottes selbst ist es, die dazu nötigt diese drei Personen und sie sich als Realitäten zu denken.[2]) Aber durch dies Urteil ist nicht etwa die Präexistenz einer

---

Die Stelle beweist also keineswegs die Identität von Logosgeist und heil. Geist (gegen Macholz, Spuren binitar. Denkweise im Abendl. seit Tert., 1902, S. 45).

1) *Οἰκονομία* im Sinne der Verwaltung der Welt Arist. 1, 2. ad Diognet. 4, 5. Iust. Dial. 107. 134. 141 cf. Jes. 22, 21 = מֶמְשָׁלָה; von der Inkarnation Ign. Eph. 18, 2: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ᾽ οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου,* Iust. Dial. 45. 120. Iren. epideix. 99. 100; von dem Heil, das der Vater will, Christus am Kreuz verwirklicht, die Jünger in der Welt ausbreiten Iust. Dial. 103. 67. 87. Arist. 2, 8: *er hatte aber zwölf Jünger, damit seine Ökonomie in etwas vollendet würde.* Clem. Strom. II, 5 p. 439: *οἰκονομία σωτήριος*; von der Trinität Tertull. (s. die folgende Anm.), Hippol. c. Noet. 8. 14. in cant. 11. 17.

2) S. schon Iren. epideix. 47: *somit ist nach seinem Sein und nach der Kraft seines Wesens Ein Gott zu erkennen, nach der Ökonomie unserer Erlösung aber recht eigentlich sowohl Sohn als Vater.* — Tert. c. Prax. 2: *unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit . . . Hunc missum a patre in virginem . . ., hunc passum . . . et resuscitatum a patre et in caelo resumptum . . ., qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum sanctum paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in patrem*

der drei Personen ausgeschlossen; die Meinung ist nur die, daß wie der Vater erst, als er es wollte, Christum offenbar werden ließ, so erst hierauf aus sich und durch Christus den Geist. Die Trias ist präexistent, indem göttliche Substanz, aber um der Menschen willen wird sie allmählich offenbar, sodaß die Menschen sie zahlenmäßig gegeneinander abstufen können.

Läßt sich eine Entwicklung in der Trinitätslehre und Christologie Tert. wahrnehmen? Diese Frage ist neuerdings bejaht worden. Ursprünglich habe Tertull., der römischen Lehre folgend, einen „binitarischen Monotheismus“ vertreten. Das heißt, er dachte sich Gott als Vater und Sohn, der Geist ist. Nach der Auferstehung wäre dann derselbe Geist als heil. Geist herabgekommen. Zu der späteren Betonung der dritten Person habe dann der Montanismus Tert. mitgewirkt.[1]) Hieran ist

et filium et spiritum sanctum. — — Unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scil. unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum. — Ib. 3: *nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi.* — 4: *filium non aliunde deduco, sed de substantia patris, nihil facientem sine patris voluntate . . . Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde puto quam a patre per filium. Vide ergo, ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius evertis in tot nominibus constitutam, in quot deus voluit.* — 8: *sermo autem spiritu structus est, et, ut ita dixerim, sermonis corpus est spiritus. . . . Tertius est spiritus a deo et filio.* — 9: *sic alium a se paracletum, quomodo et nos a patre alium filium, ut tertium gradum ostenderet in paracleto, sicut nos secundum in filio, propter οἰκονομίας observationem.* — 13: *ubi venit Christus et cognitus est a nobis, quod ipse sit qui numerum retro fecerat, factus est secundus a patre, et cum spiritu tertius, etiam pater per ipsum plenius manifestatus, redactus est iam nomen dei et domini in unionem.* — Die ganze ökonomische Betrachtungsweise wurzelt in der Glaubensregel, wie de praescr. 13 zeigt: der Vater schuf durch den Logos die Welt, dieser offenbart sich im alten Bunde, wird Fleisch, stirbt, ersteht, sitzt zur Rechten, *inde misisse vicariam vim spiritus sancti, qui credentes agat*, vgl. de virg. vel. 1, wo die menschliche Schwäche als Grund der allmählichen Gottesoffenbarung erscheint, die durch den Parakleten oder *vicarius domini* die Disziplin vollendet.

1) S. Loofs DG[4] S. 155ff. PRE. IV[3], 40f. W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertull. 1902. Nach Loofs geht Tert. aus von dem römischen „binitarischen“ Standpunkt, wie er bei Hermas etwa vorliegt, dazu sei „sehr bald“ der apologetische und der kleinasiatische Einfluß gekommen. Allein 1) von einer Christologie Tert. vor dem Empfang der apologetischen Einwirkungen wissen wir nichts; 2) der „Binitarismus“ ist m. E. für keine Stufe seiner Entwicklung wirklich nachweisbar, denn er hat zwar Christus als Geist bezeichnet, aber er hat diesem die Substanz Christi seit seiner Geburt bildenden Geist, den Geist gegenübergestellt, der auf Christus bei der Taufe kam und nach seiner Himmelfahrt auf die Gläubigen kommt.

richtig, daß Tert. in früherer Zeit nicht selten nur von dem Vater und dem Sohn redet, wie das ja überhaupt häufig war (schon bei Paulus). Indessen fehlt auch in seinen Anfängen nicht die Präexistenz des heil. Geistes. Die Entwicklung, die vorliegt, scheint mir überaus einfach zu sein. Von jeher hat Tert. den einen Gott als Vater, Sohn und Geist gedacht, aber er besaß zunächst keine sichere Formel zur Unterscheidung von Sohn und Geist. Identisch waren sie ihm aber nicht, denn der Geist war der *vicarius* Christi, und nicht Christus ist es zunächst, der ihn sendet, sondern der Vater (s. die Stellen S. 337 A. 2). Nach der Taufe Christi findet *totius spiritus in dominum translatio* statt, indem zugleich der *spiritus prophetiae*, der in Johannes war, abnahm (de bapt. 10 c. Jud. 8). Da nun Christus von seiner Empfängnis an Geist ist, so erweist diese neue Geistmitteilung unwiderleglich, daß Tert. den Logosgeist und den heil. Geist unterscheidet. Aber freilich denkt er letzteren zunächst noch nicht als Person, sondern als *vicaria vis* (de praescr. 13). Indem aber bei der Taufe der ganze Geist in Christus eingeht, wird es auch begreiflich, daß er erst dann den Menschen zuteil werden kann, wenn Christus gen Himmel gefahren ist (de bapt. 11 s. S. 337 A. 2). Die apologetische Logoslehre hat Tert. zwar von Anfang an die begriffliche Unterscheidung von dem Vater und dem Logos, der Geist ist, sofern er substanziell eins mit dem Vater ist, klar gemacht, aber sie bot keine Erkenntnis über den heil. Geist. Die Interpretation der Glaubensregel aber hielt das Bewußtsein von dem heil. Geist, dem *vicarius* und der *vicaria vis* Christi, aufrecht. Soviel ich sehe, hat der Montanismus keine direkte Einwirkung auf den trinitarischen Begriff Tertull. ausgeübt,[1]) wohl aber kam er durch die monarchianische Kontroverse zur Klarheit. In ihr gewann er den Gedanken von der ökonomischen stufenweisen Selbsterschließung Gottes. Er fand einen Begriff, um die doppelte „Sendung" der Glaubensregel formal zu deuten. Dadurch erhielt der heil. Geist, von dem er stets gelehrt hatte, eine festere, begriffliche Stellung. Aber indem er Sicherheit hinsichtlich der „drei" gewinnt, vermag er die Erkenntnis von der Einheit Gottes klarer als die Apologeten geltend zu machen. An sich ist Gott einer, aber der eine hat sich sowohl als Vater, wie als Sohn und als Geist in geschichtlicher Entwicklung offenbart. Hat er sich aber so offenbart, so folgt,

---

1) Daß der Montanismus auf die Ausprägung der Geistlehre bei Tert. direkt eingewirkt habe, wie Macholz behauptet (S. 39. 41 s. schon Schwegler, Montanismus S. 152 ff.), ist nicht zu erweisen, wohl aber ist der Montanismus der Geistlehre dadurch förderlich geworden, daß er das Bewußtsein für die besondere Funktion des Geistes (der Disziplin) schärfte s. virg. vel. 1. adv. Prax. 2: *sanctificator*. Vgl. auch Stier a. a. O. S. 93 ff.

daß er auch so beschaffen ist.[1]) Diese Betrachtungsweise läuft eigentlich auf die des Irenäus hinaus. Der Unterschied besteht nur darin, daß Tert. den ganzen stoischen Logosapparat seiner Betrachtung einverleibt. — Tert. hat also von Anfang an ein streng monotheistisches Bewußtsein mit dem Bekenntnis der Trias und den stoischen Spekulationen vom Logosgeist verbunden, und er ist schließlich im Gegensatz zu dem Monarchianismus und in einer gewissen Abhängigkeit von ihm zu seiner ökonomischen Trinitätslehre gekommen, die ihn die beiden Gesichtspunkte, von denen er ausgegangen war, zu behaupten befähigte: die Dreiheit und die absolute Einheit.

Der Begriffsapparat, mit dem er arbeitet, ist einfach. Es war vor allem der Gegensatz von *substantia* und *persona*. Der Substanzbegriff wurde ihm von der zeitgenössischen Philosophie dargeboten: Gott ist *οὐσία*. Er wurde erstreckt — in Nachfolge des Melito — auf Geist und Fleisch in Christus. War nun aber für Gottes und Christi Sein als Geist und Fleisch eine allgemeine Kategorie gewonnen, so bedurfte es einer analogen formalen Kategorie für das Sondersein des Vaters, Sohnes und Geistes. Tert. wählte dafür die Kategorie *persona*. Er wird darin kaum Vorgänger gehabt haben. Der in der Rechtssprache geprägte Gegensatz von *res* und *persona*[1]) genügte, um einen so formel-

1) Die Differenz zu dem Monarchianismus besteht darin, daß dieser die Dreiheit lediglich als Erscheinungsform verstand, während Tert. die Erscheinung als eine der Wirklichkeit entsprechende Selbstoffenbarung Gottes betrachtet, er stützte sich dabei auf das Schriftzeugnis (adv. Prax. 11).

2) Z. B. Gai. Instit. I, 8: *omne ius, quo utimur, vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*, s. S. Schloßmann, *Persona* und *πρόσωπον* im Recht und im christl. Dogma, 1906, S. 22 ff. und in Ztschr. f. KG. XXVII, 269 ff. 407 ff. Bei dem Begriff der „Person" ist zu beachten, daß er das, was wir heute Persönlichkeit und Personleben nennen, nicht wiedergibt, sondern nur das einzelne Individuum als Sonderwesen bezeichnet. — Die tertullianische Gegenüberstellung von *substantia* und *persona* hat Harnack (DG. II³, 286 Anm.) aus dem juristischen Sprachgebrauch Tert. begreifen wollen, d. h. Tert. hätte unter *substantia* das „Vermögen", (z. B. Cant. 8, 7) verstanden, daher habe er freilich ein Vermögen drei Personen, wie auch zwei Vermögen einer Person zuschreiben können. Aber diese Behauptung ist unbeweisbar, indem an keiner bezügl. Stelle jene Bedeutung zu erweisen ist, wogegen andere Stellen die Meinung Tert. ganz klar stellen, z. B. adv. Hermog. 3: *deus substantia ipsius* (Christi) *nomen id est divinitatis*. Apol. 21: *hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae;* de resurr. 53: *ex qua enim substantia pariant inter se Christus et Adam? scil. ex carne.* — Ibid. 2: *salutem eius substantiae excludant, cuius Christum consortem negant.* adv. Marc. III, 6 nennt er Christus *filius et spiritus et substantia creatoris;* ib. V, 20: *de Christi substantia putant . . ., quod phantasma carnis fuerit in Christo,* de carne Chr. 9: *humana substantia corporis;* adv. Prax. 2: *tres autem non statu sed gradu, nec*

gewandten Mann wie Tert. auf die Anwendung von *persona* im Gegensatz zur Substanz zu bringen, ein Grieche hat damals sicher nicht von *πρόσωπον* geredet. Zu diesen Begriffen kamen die biblischen Wendungen (Vater, Sohn, Geist, senden, hervorgehen usw.) und die stoische Logosterminologie, und endlich der Begriff der Ökonomie, es spricht manches dafür, daß Tert. diesen aus kleinasiatischer Tradition empfing.

So ist eine Trinitätslehre geprägt worden, die in ihrer Einfachheit und Abgeschlossenheit einen imponierenden Eindruck machen mußte und machte. Tert. sprach die Sprache der Wissenschaft und er sicherte die beiden religiösen Überzeugungen von der Einheit Gottes und seiner Dreiheit. Er steckte die Grenzen ab mit wunderbarer Sicherheit und einem formalen Geschick ohne gleichen. Er gewann eine formale Erkenntnis von der Sache, die seinem juristischen Geist genügte und die dem geistigen Bedarf seiner Kirche entsprach. Er lehrte rasch und klar sich über die „Hauptsachen“ zu orientieren; darum sind seine Formeln für die abendländische Kirche maßgebend geworden.

Und mit derselben Sicherheit und Klarheit wußte er Licht in die Christologie zu bringen, wieder mit dem einfachen und gelehrten Schema der Substanzen und der Person. Wie klar wurde nun alles. Er wollte die kirchliche Überzeugung wiedergeben, und er tat das im Gegensatz zu der Christologie der Gnostiker. Daß Christus der Sohn des Schöpfers ist, war der eine Gesichtspunkt, daß er wirklicher Mensch geworden und daß er beides zumal Gott und Mensch gewesen ist und bleibt seit der Menschwerdung, waren der zweite und dritte Gesichtspunkt. Freilich machte sich der formale äußerliche Zug seines theoretischen Denkens hier noch deutlicher merkbar als in seiner Trinitätslehre. Es gibt Stellen, in denen Tert. redet wie ein Apollinarist: der Logos verband sich als

---

substantia sed forma . . . unius autem substantiae et unius status etc.; de carne Chr. 13 fin.: *quodsi una caro et una anima . . . salvus est numerus duarum substantiarum;* ib. 6: *humana substantia corporis;* de an. 32. Welchen Sinn Tert. mit *substantia* verbindet, ist hiernach unzweifelhaft, s. noch den Ersatz von *substantia* durch *materia*, de praescr. 20 in. Dazu kommt der Sprachgebrauch des Melito: *τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας* s. die Stelle oben S. 277. An Gottheit und Menschheit Christi dachte Tert. also. Wenn nun die Einheit dieser Substanzen in einem Wesen der Gnosis gegenüber festzuhalten war (vgl. Iren. III, 16, 5: *dividunt dominum . . . ex altera et altera substantia dicentes eum factum* cf. V, 14, 2), so ist die Entstehung jener Formel doch nicht unbegreiflich, s. jetzt Esser, Die Seelenlehre Tert. S. 61 ff.; Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tert. S. 72 ff. Übrigens weist Schloßmann a. a. O. 121 ff. nach, daß der von Harnack konstruierte Zusammenhang überhaupt keinen juristischen Charakter trägt, sofern „Vermögen“ kein juristischer Begriff, und ein Vermögen nach juristischem Begriff nie mehreren Personen und mehrere Vermögen nur in besonderen Fällen einer Person gehören können.

geistiges Prinzip mit dem Fleisch Jesu. Aber das ist seine Meinung sicher nicht gewesen. Aber man wird nicht klar über sie. Die Hauptfrage nach der individuellen geistigen Selbständigkeit des Menschen Jesu ist ihm durch seine Formel verhüllt worden. Nicht nur die Betonung der menschlichen Seele Jesu, sondern vor allem die Unterscheidung des Tuns und Leidens der beiden in Christus vereinigten Substanzen (s. oben) machen den Schluß unvermeidlich, daß Tert. sich die Menschheit Jesu als persönlich gedacht haben muß,[1]) daß also die Menschwerdung nur den Sinn einer Vereinigung der Logosperson mit dem Menschen Jesus — *homo eius* nennt T. diesen — hat. Aber ist dies der Fall, welchen Sinn hat dann die *una persona* der beiden Substanzen Christi? Hier lagen Schwierigkeiten vor, die Tert. nicht empfunden hat, und an die seine formalen Begriffe nicht heranreichten. Aber seine christologische Formel schien doch das Problem der Christologie zu lösen, darum hat auch sie sich durchgesetzt.

19. Irenäus und Tertullian befolgen die beiden Typen der Christologie, die wir früher kennen gelernt haben (S. 100f.). Irenäus denkt an eine wirkliche Menschwerdung, Tert. dagegen läßt den Logos den Menschen Jesus annehmen. Demgemäß unterscheiden sich auch die Vorstellungen vom Werk Christ bei beiden Männern. Während Irenäus an einen umfassenden Vergeistigungsprozeß der Menschheit durch Christus denkt, faßt Tert. das Werk Christi wesentlich als Belehrung, Aufklärung und Mitteilung des Gesetzes. Christi ganzes Auftreten in der Menschheit dient der Anleitung zu göttlichem Handeln.[2]) Ihm ist die Mystik fremd, er rationalisiert wie die Apologeten. Es ist begreiflich, daß Tert. bei seiner schärferen Fassung des persönlichen Menschlichen in Christus, häufiger als Irenäus an das Leiden Christi gedacht hat. Indem ihm der Gedanke der für die Schuld Gott zu leistenden Satisfaktion geläufig ist, erwartet man, daß er auch Christi Tod unter diesen Gesichtspunkt rückt.[3]) Aber die Erwartung geht nicht in Erfüllung.

---

1) Man kann hier an Hermas erinnern (S. 97f), den Tert. früh gekannt und geschätzt hat.

2) S. Apol. 21. c. Prax. 8. 13. de praescr. 13. c. Jud. 6. c. Marc. II, 27. de pat. 3. 6. de orat. 4.

3) Die spätere Opfer-Satisfaktionstheorie ist ebenso eine Rationalisierung urchristlicher Gedanken, wie die Umwandlung der Geistwirkung Christi in der *novus legislator;* um so mehr hätte sie bei Tert. stehen können, scorp. 7 streift an sie heran, biegt sie aber auf die Märtyrer ab. Adv. Jud. 6 spricht von Christus als dem *sacrificiorum aeternorum antistes* als Ersatz für die jüdischen Opfer, bezieht sich aber nicht auf ein Opfer am Kreuz, also war dieser Gedanke Tert. nicht geläufig. Adv. Jud. 10 wird zu Deut. 21, 23 die Bemerkung gemacht: *non pro meritis suis in id genus mortis expositus est, sed ut ea, quae praedicta sunt*

Was er über den Tod Christi sagt, reicht nicht hinaus über die überkommenen Vorstellungen. Der Tod Christi ist *summum fundamentum evangelii et salutis nostrae et praedicationis suae*, nämlich des Apostels nach 1. Kor. 15, 3f. Der Tod Christi ist der Zweck seines Kommens in die Welt, er zerstört unseren Tod, denn um unserer Sünde willen ist Christus gestorben, wie die *vis dominici sanguinis* reinigt von Sünden.[1] Endlich hat Tert. dem Tod Christi auch die Wirkung zugeschrieben, daß er die Unsterblichkeit bringt, und so das Fleisch des Menschen als die Braut mit dem göttlichen Geist als dem Bräutigam vereinigt.[2]

20. Die Christologie Hippolytes hat auf die dogmengeschichtliche Entwicklung keine positiven Einwirkungen ausgeübt. Daher müssen einige Bemerkungen über sie genügen, sie dienen zur Vervollständigung des Bildes vom Glauben jener Zeit.[3] Christus ist der Logos, den der Vater aus seiner Substanz zeugte und der aus seinem Munde hervorging.[4] Er ist der Mittler der Schöpfung und der Schöpfer der Welt und schon im A. T. als Offenbarer wirksam (c. Noët. 10. Ref. X, 33. de Antichr. 26. 31f. in Daniel. I, 9, 8. in theophan. 2). Im Unterschied zu allen Kreaturen teilt er die *οὐσία θεοῦ*, er ist *μονογενὴς κατὰ τὴν θεϊκὴν οὐσίαν* (Ref. X, 33. in theoph. 7). Hippolyt ist Subordinatianer: *δεύτερος μετὰ τὸν πατέρα υἱὸς θεοῦ* (in Dan. IV, 11, 5). Das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist charakterisiert er, Tertull. folgend, durch die Kategorie *πρόσωπον*: *πατὴρ μὲν γὰρ εἷς*,

---

a prophetis, per vos (die Juden) *ei obventura implerentur.* Aber ib. 13 heißt es: *hunc enim oportebat pro omnibus gentibus fieri sacrificium*, nach Jes. 53, 7f.; ib. 14: *effectus hostia per omnia pro omnibus nobis.*

1) c. Marc. III, 8. de pat. 3 de carn. Chr. 6. de bapt. 11. scorp. 7. de cult. fem. I, 1. c. Jud. 10ff. de pud. 19. 22.

2) de resurr. 63: Christus als *sequester* zwischen Gott und Fleisch wird beide, die er in sich vereinigt hat, miteinander vereinigen, indem er *sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit.* Dagegen kann gesagt werden, daß die Seele die *sponsa* ist, dann wäre der Leib wenigstens ihre Mitgift, aber auch die *caro* selbst ist *sponsa, quae et in Christo Iesu spiritum sponsum per sanguinem pacta est.*

3) Vgl. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts 1897, S. 34ff.

4) In cant. 11: *Das Wort sprang vom Himmel in den Leib der Jungfrau, es sprang aus dem Mutterleib an das Holz, es sprang vom Holz in den Hades, es sprang hinauf auf die Erde wieder — der neuen Auferstehung —, sprang wieder von der Erde in den Himmel. So setzte er sich zur Rechten des Vaters.* Diese Darstellung des Lebens Christi in „Sprüngen" im Anschluß an Cant. 2, 8 (siehe mein Bruder kam springend über die Berge) hat Hippolyt geprägt, sie findet sich dann bei Ambrosius (de Isaac et anim. 4, 31), Gregor d. Gr. etc. und in der angelsächs. und deutschen Literatur, s. R. Seeberg, die german. Auffassung d. Christent. etc. in Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1888, 103.

πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα (c. Noët. 14). — Der *λόγος ἄσαρκος* wurde *λόγος ἔνσαρκος, σεσαρκωμένου τοῦ λόγου καὶ ἐνανθρωπήσαντος,* indem er Fleisch und eine *ψυχὴ λογική* annahm (in Dan. II, 33, 5. c. Noët. 4. 17. 12. 15. de Antichr. 4). So ist der Logos wirklich Mensch geworden (c. Noët. 18). Er zog das heilige Fleisch aus der heiligen Jungfrau an wie ein Bräutigam sein Gewand (de Antichr. 4), und zwar *ἵνα τὸν ἐκ τῆς παρθένου ἄνθρωπον ἐπενδυσάμενος υἱὸς θεοῦ καὶ υἱὸς ἀνθρώπου ὢν ἀποδειχθῇ* (in Dan. IV, 39, 5).[1] Er, der an sich unfaßbar ist wie der Vater, hat durch seinen Willen sich befassen lassen vom Leibe (*ἀλλὰ θέλων ἐχωρήθη ἐν σώματι ἐμψύχῳ* WW. II, 269). Er verbarg so in seiner menschlichen Leiblichkeit *τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα* (in theoph. 4). Erst als der Menschgewordene ist Christus der „vollkommene Sohn", sein Fleisch aber hat am Logos die Bedingung seines Bestandes.[2] Es ist ihm *ἀνθρώπινον ὄργανον* (WW. II, 267).

Die Christologie Hippolyts gibt die seit den Apologeten bräuchlich gewordenen Gedanken wieder. An mehreren Stellen gewinnt man den Eindruck von der persönlichen Selbständigkeit der Menschheit Jesu (vgl. Tertull.), aber eine Stelle wie die zuletzt angeführte nötigt zur Einschränkung dieses Urteils. Hipp. hat sich Jesus als „einen Menschen" gedacht, aber einen Menschen, der zur Wirklichkeit seines Bestandes des Logos bedarf. — In der Erlösungslehre hat Hipp. sich Irenäus angeschlossen, indem er häufig den Gedanken ausführt, daß der Logos sich mit Adam vereinigt und dadurch das Menschengeschlecht erneuert habe.[3] Demgemäß ist die Mitteilung der Unsterblichkeit der eigentliche Zweck Christi (c. Noët. 17). Eine Umwandlung durch den

---

1) Vgl. ein Frg. WW. II, 121: *ἵν᾽ ὁ πρωτότοκος λόγος θεοῦ πρωτοτόκῳ ἀνθρώπῳ συναπτόμενος δειχθῇ.*

2) c. Noët. 15: *οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ᾽ ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός (καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής), οὐθ᾽ ἡ σὰρξ καθ᾽ ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν.* Hiernach ist also die Sohnschaft Christi erst durch die Menschwerdung vollendet, die Menschheit Christi wird aber „anhypostatisch" gedacht. Spätere Gedanken bahnen sich hier an. — Über die Hadesfahrt Christi s. die Stellen oben S. 103 A. 1. Die Taufe brachte Christus den Geist der *πατρικὴ χάρις* (de Antichr. 4 cf. in theoph. 7. 8). — Noch sei bemerkt die altertümliche bekenntnismäßige Wendung hinsichtlich der Entstehung der Menschheit Jesu WW. II, 147: *κατὰ ἄνθρωπον τουτέστιν ἐκ τῆς παρθένου καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

3) de Antichr. 4: *ὁ λόγος . . . ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα . . ., ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ μίξας τὸ φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ . . σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον.* — 26: *ἄνθρωπος . . ἐγεννήθη ἀναπλάσσων δι᾽ ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ.* — in Dan. IV, 11, 5: *πρωτότοκον ἐκ παρθένου, ἵνα τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν ἑαυτῷ ἀναπλάσσων δειχθῇ.*

heil. Geist findet bei der Taufe mit dem Menschen statt, die ihn zum Gott macht und ihm in der Ewigkeit das Erbe Christi sichert. Das sind irenäische Gedanken, aber Hipp. deutet sie gern ins Aufgeklärte, so, daß die Gebote Christi die Kräfte des ewigen Lebens sind und daß die Befolgung der Gebote die Unsterblichkeit mit sich bringt.[1]) — Im übrigen sind die Gedanken von der Erlösung durch Christi Leiden und Tod bei Hippolyt reichlicher als bei Irenäus vertreten, aber sie ermangeln der lehrhaften Prägung. Christus hat die Sünder erkauft, das Gesetz für sie getragen, den Teufel gebunden, von ihm und der Sünde gerettet, durch den Tod den Tod besiegt, durch das Kreuz das Leben geschenkt (Frg. WW. II, 91. 267. de Antichr. 26. in Dan. IV, 33, 4. II, 36, 8) usw.[2]) So versteht Hipp. in mannigfaltigen Wendungen von der Bedeutung des Leidens Christi zu sprechen. Die Hauptsache wird auch hier sein, daß durch Christi Tod wir vom Tode befreit sind. — Demnach darf man sagen, daß Hipp. in Abhängigkeit von Irenäus die Erlösung als Durchdringung der Menschheit mit geistiger Lebenskraft, als Vergöttlichung verstanden hat. Dieser Gedanke wird aber praktisch reduziert auf die Mitteilung von Glauben und Gesetz. Dazu kommt als zweiter Gesichtspunkt die durch den Tod Christi bewirkte Befreiung von dem Todesgericht. Das Leben Christi gibt das Leben, der Tod Christi befreit vom Tode; jenes übt eine positive und reale, dieser eine negative und ideelle Wirkung aus. So etwa kann man die Empfindungen Hippolyts wiedergeben. Sie zeigen, wie stark zu Beginn des 3. Jahrhunderts auch in Rom die johanneische Auffassung des Christentums wirksam gewesen ist, freilich nicht ohne moderne Umprägungen und Abplattungen. In der Anschauung vom Werk Christi steht Hipp. unter dem Einfluß der johanneisch-irenäischen Anschauung,

---

1) In theoph. 8: *ὁ τῆς ἀθανασίας πατὴρ τὸν ἀθάνατον υἱὸν καὶ λόγον ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, ὃς ἀφικόμενος εἰς τὸν ἄνθρωπον λούσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι, καὶ ἀναγεννήσας πρὸς ἀφθαρσίαν ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐνεφύσησεν ἡμῖν πνεῦμα ζωῆς . . . Εἰ οὖν ἀθάνατος γέγονεν ὁ ἄνθρωπος, ἔσται καὶ θεός· εἰ δὲ θεὸς . . . γίνεται, εὑρίσκεται καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν.* — Refut. X, 34: *γέγονας γὰρ θεός . . ., ὅτι ἐθεοποιήθης ἀθανατὸς γεννηθεὶς . . . Χριστὸς γὰρ . . . ὃς τὴν ἁμαρτίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀποπλύνειν προσέταξε, νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν . . ., οὗ προστάγμασιν ὑπακούσας σεμνοῖς καὶ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητὴς ἔσῃ ὅμοιος ὑπ᾽ αὐτοῦ τιμηθείς· οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ.* — Frg. WW. II, 162f.: (Christus) *ὡς αὐτοζωὴ τοὺς τῆς γνώσεως καὶ ἀρετῆς καρποὺς ὡς δένδρον ἐβλάστησεν· ἐξ οὗ οἱ ἐσθίοντες ἀειζωίαν λήψονται.* — Christus als Gesetzgeber in Cant. 11, de Antichr. 13. 59.

2) S. auch Christus *als König und Priester nach dem Fleisch geboren* in „Erklärung der Segnungen Mosis“ 3. 23 (Bonwetsch, drei georgisch erhaltene Schriften v. Hipp. S. 51. 89), in Dan. IV, 30, 9, nur gelegentliche Erwähnung; König de Antichr. 6, „himmlischer Priester“ in Dan. IV, 32, 5.

seine Auffassung der Person Christi entspricht mehr der Tertullians und der Apologeten.

21. Die Anschauung vom Werk Christi steht in einem festen inneren Zusammenhang zu den Heilsgütern des Christentums, und diese wiederum bedingen die Eigentümlichkeit des Heilsstandes. Nun wird, wie wir früher gesehen haben und wie es sich uns jetzt wieder bestätigt hat, das Heilswerk Christi gemäß der Idee des neuen Bundes auf die Sündenvergebung und auf die Geistmitteilung bezogen. Aber letztere kann entweder mystisch oder rationalistisch gedeutet werden. Demgemäß werden als Heilsgüter die Sündenvergebung einerseits, die Heiligung oder die Mitteilung des reformierten Gesetzes andererseits angesehen. Hieraus ergibt sich, daß der Heilsstand entweder mehr als neues unsterbliches Leben oder als Erfüllung des Gesetzes betrachtet wird. Noch eins fällt in diesem Zusammenhang auf. Wird Gott als der wirksame Lebensspender vorgestellt, so ist das Heil eine gegenwärtige Größe, der Glaube ein gegenwärtiger Besitz, und das Reich Gottes ist jetzt schon da; wird Gott als der fordernde Gesetzgeber gedacht, so muß das Heil und Leben als zukünftiger Lohn, der Glaube als Furcht und Hoffnung, das Reich Gottes als rein eschatologische Größe betrachtet werden. — Diese Gesichtspunkte bringen Klarheit in die mannigfachen Vorstellungsreihen, die uns bei der Schilderung des persönlichen Christentums bei unseren Vätern begegnen und die vielfach ineinander übergehen und sich miteinander kreuzen. Es ist selbstverständlich, daß keiner der bezeichneten Gesichtspunkte bei einem Autor ganz fehlen kann, dabei kann aber die Betonung und Abstufung der betr. Elemente überaus verschieden sein. Bei Irenäus richtet sich das Interesse ganz auf die Wiedergeburt und Heiligung oder das neue Leben, bei Tertullian dagegen wiegt fraglos vor die sittliche Leistung dem Gesetz gegenüber. Aber keinem von beiden fehlt darum der Gesichtspunkt des anderen. Iren. erblickt den Zweck dieses neuen Lebens in der Erfüllung der Gebote des sittlichen Naturgesetzes und Tertullian läßt dem Menschen den Geist mitgeteilt werden, um die Werke des Gesetzes tun zu können. Ähnlich wie Iren. urteilt Hippolyt, nur daß bei ihm die Unsterblichkeit und die Erkenntnis konkreter und äußerlicher als in der irenäischen Mystik gedacht sind.

Das neue von Christus geschenkte Leben wird aber in der Kirche erfahren. Je lebhafter das Bewußtsein von der Kirche wurde, desto deutlicher wurde dies Leben von bestimmten kirchlichen Institutionen abhängig gemacht, von dem Wort der Verkündigung und von dem Taufakt. Gerade der Zusammenhang mit der Taufe ließ eine gewisse Kontinuität mit den älteren Anschauungen fortbestehen, denn die über-

kommenen Bräuche und Formeln erhielten das Bewußtsein der ursprünglichen Heilsgüter aufrecht.

Blicken wir zunächst auf den Heilsstand bei Irenäus. Christus gießt den Geist des Vaters auf die Menschen aus, um eine Gemeinschaft zwischen ihnen und Gott herzustellen (*effundente spiritum patris in adunitionem et communionem dei et hominis*, V, 1, 1). Nun ist aber der Geist in der Kirche als dem Gefäß des Geistes. Also ist es die Kirche, die ihre Glieder mit heiligem Geist durchdringt, belebt und heiligt (III, 24, 1 s. den Text oben S. 309 f. A. 2). Es ist vor allem die apostolische Wahrheit als das Charisma der Kirche (oben S. 307), das diese Wirkung ausübt, es ist aber dann auch die Taufe (s. unten). Keineswegs meint Iren. das so, als wenn der heil. Geist in nichts anderem bestände, als in der Richtigkeit oder Vernunftgemäßheit der Kirchenlehre, sondern er denkt sich den Geist als eine überirdische Macht, die in das Leben des Menschen eingreift, nur daß diese Macht eben in keiner anderen Form wirksam wird als durch die Lehre und die Gnadenmittel der Kirche. — Nachdem der heil. Geist sich daran gewöhnt hatte in den Propheten und im Menschen Jesus, auf den er bei der Taufe herabkam, zu wohnen, wohnt er auch weiter in der Menschheit, und zwar *voluntatem patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi* (III, 17, 1. IV, 14, 2). Wie ein Pfropfreis ist er in die Menschheit eingegangen und macht die Menschen geistlich (V, 10, 1). Mit den Menschen findet eine *transmutatio in melius* statt durch die *insertio* und *infusio spiritus* (V, 6, 2). Der Mensch empfängt die Gemeinschaft Gottes und damit alle Gaben der Erleuchtung und des Lebens: *τούτοις τὴν ἰδίαν παρέχει κοινωνίαν· κοινωνία δὲ θεοῦ ζωὴ καὶ φῶς καὶ ἀπόλαυσις τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν* (V, 27, 2). Dadurch wird die Substanz des Menschen nicht verändert, sondern, indem der Geist seiner Seele einwohnt, wird der Mensch vollendet zu der Vollkommenheit der Ähnlichkeit mit Gott. Zu der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehört, daß der Geist Gottes in ihm ist,

1) V, 6, 1: *secundum participationem spiritus existentes spirituales, sed non per defraudationem et interceptionem carnis . . . Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et unde ipsum solum spiritum intelligat, iam non spiritualis homo est, quod est tale, sed spiritus hominis aut spiritus dei. Cum autem spiritus hic commixtus unitur plasmati propter infusionem spiritus spiritualis et perfectus homo factus est. Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum.* — V, 10, 2: *homo per fidem insertus et assumens spiritum dei, substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat.*

denn dieser leitet dann die Seele, die sonst vom Fleisch und seinen Lüsten unterworfen wird (V, 9, 1). So wird der Mensch durch den Geist vollendet zum Leben und zugleich wird wiederhergestellt *pristina hominis natura*, seinen Abschluß erreicht dieser Prozeß durch die Auferstehung und die Verklärung (V, 12, 2; 10, 1; 8, 1). Die „Substanz" des Menschen bleibt, aber die „Qualität seiner Früchte" wird verwandelt (V, 10, 2). So ist also Gottes Geist im Menschen und dieser wird dadurch was er sein soll und was er nicht war.

In diesem neuen Lebenszustand ist der Geist also das innerlich bestimmende Prinzip im Menschen. Sowohl der Mensch ist hierbei tätig als Gott. Aber Gottes ist das Wirken, des Menschen die Hinnahme dieses Wirkens oder das durch dasselbe bedingte Werden. Der Mensch soll sich unterwerfen in Glauben und Gehorsam, dann macht Gott aus ihm den vollkommenen unsterblichen Menschen.[1] Nicht Gott bedarf der Menschen, aber sie bedürfen sein. Und wer dem Heiland nachfolgt, der empfängt eben dadurch Licht und Leben.[2] In diesen großartigen Gedanken, die das ursprüngliche Verständnis des Wesens des Christentums wunderbar klar ausdrücken, hat Iren. seine Frömmigkeit auszusprechen vermocht. Der Glaube ist die Hinnahme der Wirkungen des allwirksamen Gottes, die gehorsame Unterwerfung unter seinen Willen. Demgemäß kann der Glaube sowohl bestimmt werden als die Erkenntnis und Anerkennung Gottes und Christi und der lebensvolle Anschluß an Gott (IV, 5, 4f.; 7, 2; 2, 7), wie auch als der tatkräftige Gehorsam gegen Gott und sein Gebot.[3] Der neue durch

---

1) IV, 39, 2: *si ergo opera dei es, manum artificis tui exspecta . . . Praesta autem ei cor tuum molle et tractabile . . . Fabricavit substantiam in te manus eius, liniet te et ab intus et foris auro puro et argento . . . Facere enim proprium est benignitatis dei, fieri autem proprium est hominis naturae. Si igitur tradideris ei quod est tuum, id est fidem in eum et subiectionem, recipies eius artem et eris perfectum opus dei.* — IV, 38, 3: *ὑποταγὴ δὲ θεοῦ ἀφθαρσία καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγέννητος.* — IV, 11, 2: *et hoc deus ab homine differt, quoniam deus quidem facit, homo autem fit . . . Queamadmodum enim deus semper idem est, sic et homo in deo inventus semper proficiet in deum . . . Exceptorium enim bonitatis et organum clarificationis eius homo gratus ei, qui se fecit.*

2) IV, 14, 1: *nec nostro ministerio indigens iussit, ut eum sequeremur, sed nobis ipse attribuens salutem. Sequi enim salvatorem participare est salutem, et sequi lumen percipere est lumen . . . Sic et servitus ergo deum, deo quidem nihil praestat . . ., ipse autem sequentibus et servientibus ei vitam et incorruptelam et gloriam aeternam attribuit.* Vgl. IV, 5, 3: *ἠκολούθησε* (Abraham) *τῷ λόγῳ, αὐτοῦ ξενιτεύων, ἵνα σὺν τῷ λόγῳ πολιτευθῇ.* Diese Sätze geben den ursprünglichen Sinn der „Nachfolge Christi" in klassischer Reinheit wieder (vgl. R. Seeberg, Aus Rel. u. Gesch. I, 2ff.). Den vulgären Sinn s. IV, 12, 5.

3) IV, 13, 1: *primo quidem non tantum in patrem, sed et in filium eius*

den Geist gewirkte Lebensstand besteht also im Glauben und der Liebe, und in nichts anderem. Mit dem Gesetz hat der Christ nichts zu schaffen, denn er braucht es nicht: *Daß die Menschen nicht nach dem Vielewortemachen des Gesetzes, sondern nach der Kürze des Glaubens und der Liebe leben sollten, sagt Jesaja* (Jes. 10, 22 f.). *Durch den Glauben an ihn* (Christus) *lernen wir Gott von ganzem Herzen lieben und den Nächsten wie uns selbst . . . Darum haben wir auch kein Gesetz zum Erzieher nötig, siehe, wir sprechen mit dem Vater und stehen ihm von Angesicht zu Angesicht gegenüber.* — *Es wird nicht geboten einen Tag in Ruhe und Muße zuzubringen dem, der jeden Tag den Sabbat hält d. h. im Tempel Gottes, welcher der Leib des Menschen ist, Gott den würdigen Dienst leistet und jede Stunde die Gerechtigkeit tut* (epideix. 87. 95. 96). In bewunderungswürdiger Weise kommt hier ein paulinischer Hauptgedanke zum Ausdruck, wie ihn so klar keiner der älteren Väter zu formulieren gewußt hat. Es ist also ein innerlicher freier Gehorsam, an den Irenäus denkt: *Es ist böse Gott nicht zu gehorchen, wie Gott gehorchen gut ist* (epid. 34). Bei dieser Grundanschauung ist es selbstverständlich, daß auch der gute Wandel und die Werke, die aus dem Geist hervorgehen, stark betont werden. In allen Tugenden wandeln die Christen, *da der heil. Geist beständig in ihnen verweilt* (epideix. 42). *Vivificamur operantes ea, quae sunt spiritus* (V, 11, 2). Den reinen Tieren vergleicht Iren. die rechten Christen. Zweihufer sind sie, welche zum Vater und Sohn im Glauben festen Schrittes gehen *(in patrem et filium per fidem iter firmiter faciunt)*, und den Wiederkäuern gleich, sinnen sie Tag und Nacht über Gottes Wort nach, um sich mit guten Werken zu schmücken (*uti operibus bonis adornentur,* V, 8, 3).[1])

Alle diese Gedanken, in denen die spezifische Eigenart der Erlösungsreligion zum Ausdruck kommt, hat Ir. im Anschluß an Paulus Geistlehre entwickelt und sie mit einer Fülle paulinischer Zitate belegt. Er hat die pneumatische Seite des Paulinismus in der Tat tief nachzuempfinden vermocht.[2]) Dagegen versagt sein Verständnis dem Recht-

---

iam manifestatum credere, hic est enim qui in communionem et unitatem dei hominem inducit. Post deinde non solum dicere, sed et facere. — IV, 6, 5: *et ad hoc filium revelavit pater, ut per eum omnibus manifestetur et eos quidem, qui credunt ei iusti, in incorruptelam . . . recipiat, credere autem ei hoc est facere eius voluntatem.*

1) Auch für die weltliche Kulturarbeit hat Iren. Sinn gehabt; den asketischen Einsiedler entschuldigt er, *quod ignoret necessitates nostrae conversationis* s. IV, 30, 3.

2) Es ist von großem geschichtlichem Interesse, daß ein Mann wie Iren. in den pneumatischen Elementen den Kern der paulinischen Lehre erblickt hat.

fertigungsgedanken des Paulus gegenüber. Das ist verständlich. Seine Gesamtanschauung vollendete sich in dem Gedanken, daß durch das Wirken des Geistes die Menschen gut gemacht werden, die Gerechtigkeit, die das Gesetz verlangt, wird vom Geist in ihnen gewirkt, dabei konnte er an den Glauben oder an die Werke das Urteil „gerecht“ knüpfen, aber nie in dem Sinn der imputierten Gerechtigkeit, sondern so daß die Wiedergeborenen und Erneuerten, in denen der Geist wirkt, eben darum als gerecht anzusehen sind. Wie in der Urzeit der Mensch durch das den Herzen eingeschriebene sittliche Naturgesetz gerechtfertigt wurde, so hat Christus sein erweitertes und vertieftes Gesetz — entgegen dem fordernden alttestamentlichen Buchstaben — durch den Geist in dem Christen wirksam gemacht, und dadurch werden sie gerecht.[1]) Damit ist die paulinische Rechtfertigungstheorie abgeschnitten, Iren. interpretiert Paulus im Rahmen seiner johanneischen Grundanschauung.

22. Den geistlichen Entwicklungsprozeß des Menschen faßt Irenäus als eine göttliche Ökonomie auf (z. B. III, 24, 1), Tertullian redet von der *salutaris disciplina* (de pat. 12). Ein charakteristischer Unterschied der Heilsanschauung prägt sich hierin aus. Iren. denkt an einen von Gottes Ordnung gewirkten inneren Gesundungsprozeß des Menschen, der in konsequenter Entwicklung im ewigen Leben mündet, Tert. empfindet

1) IV, 13, 1: *quia dominus naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legisdationem custodiebant, qui fide iustificabantur et placebant deo, non dissolvit, sed extendit et implevit, ex sermonibus eius ostenditur*, Matth. 5, 27 f. 21. 22. 33 f. 20. . . *Haec autem* (Christus) *non quasi contraria legis docebat, sed adimplens legem et infigens iustificationes legis in nobis.* — IV, 16, 3: *iusti patres virtutem decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis diligentes scil. deum . . et abstinentes erga proximum ab iniustitia; propter quod non fuit necesse admoneri eos correptoriis litteris, quia habebant in semetipsis iustitiam legis.* — Ib. 5: *quae autem naturalia et liberalia et communia omnium auxit et dilatavit* (Christus), *sine invidia largiter donans hominibus per adoptionem patrem scire deum et diligere eum ex toto corde et sine adversatione sequi eius verbum, non tantum abstinentes a malis operationibus, sed etiam a concupiscentiis earum.* Über Gesetz und Evangelium s. III, 18, 7. — V, 10, 1: *sicut igitur qui in melius profecerit et fructum operatus fuerit spiritus, omni modo salvatur propter spiritus communionem, sic et is, qui remanserit in praedictis carnis operationibus, carnalis vere deputatus, eo quod non assumat spiritum dei, regnum non poterit possidere caelorum.* — IV, 33, 4: *quam adoptionem accipient a deo permanentes in hac genesi, quae est secundum hominem in hoc mundo?* — IV, 5, 5: (Abraham) *didicerat quidem a verbo dei et credidit ei, quapropter et deputatum est ei in iustitiam a domino. Fides enim, quae est ad deum altissimum, iustificat hominem*, vgl. IV, 21, 1. — IV, 30, 3: *benefacientes iustificamur.* Die Habe *in dominicas utilitates conversantes iustificamur.* Vgl. ferner epideix. 24: *da Gott die Unerschütterlichkeit und Sicherheit seines Geistes sah, bezeugte er . . .: Abraham glaubte und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet*, vgl. 35. 72. 93.

kommenen Bräuche und Formeln erhielten das Bewußtsein der ursprünglichen Heilsgüter aufrecht.

Blicken wir zunächst auf den Heilsstand bei Irenäus. Christus gießt den Geist des Vaters auf die Menschen aus, um eine Gemeinschaft zwischen ihnen und Gott herzustellen (*effundente spiritum patris in adunitionem et communionem dei et hominis,* V, 1, 1). Nun ist aber der Geist in der Kirche als dem Gefäß des Geistes. Also ist es die Kirche, die ihre Glieder mit heiligem Geist durchdringt, belebt und heiligt (III, 24, 1 s. den Text oben S. 309 f. A. 2). Es ist vor allem die apostolische Wahrheit als das Charisma der Kirche (oben S. 307), das diese Wirkung ausübt, es ist aber dann auch die Taufe (s. unten). Keineswegs meint Iren. das so, als wenn der heil. Geist in nichts anderem bestände, als in der Richtigkeit oder Vernunftgemäßheit der Kirchenlehre, sondern er denkt sich den Geist als eine überirdische Macht, die in das Leben des Menschen eingreift, nur daß diese Macht eben in keiner anderen Form wirksam wird als durch die Lehre und die Gnadenmittel der Kirche. — Nachdem der heil. Geist sich daran gewöhnt hatte in den Propheten und im Menschen Jesus, auf den er bei der Taufe herabkam, zu wohnen, wohnt er auch weiter in der Menschheit, und zwar *voluntatem patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi* (III, 17, 1. IV, 14, 2). Wie ein Pfropfreis ist er in die Menschheit eingegangen und macht die Menschen geistlich (V, 10, 1). Mit den Menschen findet eine *transmutatio in melius* statt durch die *insertio* und *infusio spiritus* (V, 6, 2). Der Mensch empfängt die Gemeinschaft Gottes und damit alle Gaben der Erleuchtung und des Lebens: *τούτοις τὴν ἰδίαν παρέχει κοινωνίαν· κοινωνία δὲ θεοῦ ζωὴ καὶ φῶς καὶ ἀπόλαυσις τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν* (V, 27, 2). Dadurch wird die Substanz des Menschen nicht verändert, sondern, indem der Geist seiner Seele einwohnt, wird der Mensch vollendet zu der Vollkommenheit der Ähnlichkeit mit Gott. Zu der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehört, daß der Geist Gottes in ihm ist,

1) V, 6, 1: *secundum participationem spiritus existentes spirituales, sed non per defraudationem et interceptionem carnis . . . Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et unde ipsum solum spiritum intelligat, iam non spiritualis homo est, quod est tale, sed spiritus hominis aut spiritus dei. Cum autem spiritus hic commixtus unitur plasmati propter infusionem spiritus spiritualis et perfectus homo factus est. Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum.* — V, 10, 2: *homo per fidem insertus et assumens spiritum dei, substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat.*

denn dieser leitet dann die Seele, die sonst vom Fleisch und seinen Lüsten unterworfen wird (V, 9, 1). So wird der Mensch durch den Geist vollendet zum Leben und zugleich wird wiederhergestellt *pristina hominis natura*, seinen Abschluß erreicht dieser Prozeß durch die Auferstehung und die Verklärung (V, 12, 2; 10, 1; 8, 1). Die „Substanz" des Menschen bleibt, aber die „Qualität seiner Früchte" wird verwandelt (V, 10, 2). So ist also Gottes Geist im Menschen und dieser wird dadurch was er sein soll und was er nicht war.

In diesem neuen Lebenszustand ist der Geist also das innerlich bestimmende Prinzip im Menschen. Sowohl der Mensch ist hierbei tätig als Gott. Aber Gottes ist das Wirken, des Menschen die Hinnahme dieses Wirkens oder das durch dasselbe bedingte Werden. Der Mensch soll sich unterwerfen in Glauben und Gehorsam, dann macht Gott aus ihm den vollkommenen unsterblichen Menschen.[1] Nicht Gott bedarf der Menschen, aber sie bedürfen sein. Und wer dem Heiland nachfolgt, der empfängt eben dadurch Licht und Leben.[2] In diesen großartigen Gedanken, die das ursprüngliche Verständnis des Wesens des Christentums wunderbar klar ausdrücken, hat Iren. seine Frömmigkeit auszusprechen vermocht. Der Glaube ist die Hinnahme der Wirkungen des allwirksamen Gottes, die gehorsame Unterwerfung unter seinen Willen. Demgemäß kann der Glaube sowohl bestimmt werden als die Erkenntnis und Anerkennung Gottes und Christi und der lebensvolle Anschluß an Gott (IV, 5, 4f.; 7, 2; 2, 7), wie auch als der tatkräftige Gehorsam gegen Gott und sein Gebot.[3] Der neue durch

1) IV, 39, 2: *si ergo opera dei es, manum artificis tui exspecta ... Praesta autem ei cor tuum molle et tractabile ... Fabricavit substantiam in te manus eius, liniet te et ab intus et foris auro puro et argento ... Facere enim proprium est benignitatis dei, fieri autem proprium est hominis naturae. Si igitur tradideris ei quod est tuum, id est fidem in eum et subiectionem, recipies eius artem et eris perfectum opus dei.* — IV, 38, 3: *ὑποταγὴ δὲ θεοῦ ἀφθαρσία καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγέννητος.* — IV, 11, 2: *et hoc deus ab homine differt, quoniam deus quidem facit, homo autem fit ... Queamadmodum enim deus semper idem est, sic et homo in deo inventus semper proficiet in deum ... Exceptorium enim bonitatis et organum clarificationis eius homo gratus ei, qui se fecit.*

2) IV, 14, 1: *nec nostro ministerio indigens iussit, ut eum sequeremur, sed nobis ipse attribuens salutem. Sequi enim salvatorem participare est salutem, et sequi lumen percipere est lumen ... Sic et servitus ergo deum, deo quidem nihil praestat ..., ipse autem sequentibus et servientibus ei vitam et incorruptelam et gloriam aeternam attribuit.* Vgl. IV, 5, 3: *ἠκολούθησε* (Abraham) *τῷ λόγῳ, αὐτοῦ ξενιτεύων, ἵνα σὺν τῷ λόγῳ πολιτευθῇ.* Diese Sätze geben den ursprünglichen Sinn der „Nachfolge Christi" in klassischer Reinheit wieder (vgl. R. Seeberg, Aus Rel. u. Gesch. I, 2ff.). Den vulgären Sinn s. IV, 12, 5.

3) IV, 13, 1: *primo quidem non tantum in patrem, sed et in filium eius*

den Geist gewirkte Lebensstand besteht also im Glauben und der Liebe, und in nichts anderem. Mit dem Gesetz hat der Christ nichts zu schaffen, denn er braucht es nicht: *Daß die Menschen nicht nach dem Vielewortemachen des Gesetzes, sondern nach der Kürze des Glaubens und der Liebe leben sollten, sagt Jesaja* (Jes. 10, 22 f.). *Durch den Glauben an ihn* (Christus) *lernen wir Gott von ganzem Herzen lieben und den Nächsten wie uns selbst . . . Darum haben wir auch kein Gesetz zum Erzieher nötig, siehe, wir sprechen mit dem Vater und stehen ihm von Angesicht zu Angesicht gegenüber. — Es wird nicht geboten einen Tag in Ruhe und Muße zuzubringen dem, der jeden Tag den Sabbat hält d. h. im Tempel Gottes, welcher der Leib des Menschen ist, Gott den würdigen Dienst leistet und jede Stunde die Gerechtigkeit tut* (epideix. 87. 95. 96). In bewunderungswürdiger Weise kommt hier ein paulinischer Hauptgedanke zum Ausdruck, wie ihn so klar keiner der älteren Väter zu formulieren gewußt hat. Es ist also ein innerlicher freier Gehorsam, an den Irenäus denkt: *Es ist böse Gott nicht zu gehorchen, wie Gott gehorchen gut ist* (epid. 34). Bei dieser Grundanschauung ist es selbstverständlich, daß auch der gute Wandel und die Werke, die aus dem Geist hervorgehen, stark betont werden. In allen Tugenden wandeln die Christen, *da der heil. Geist beständig in ihnen verweilt* (epideix. 42). *Vivificamur operantes ea, quae sunt spiritus* (V, 11, 2). Den reinen Tieren vergleicht Iren. die rechten Christen. Zweihufer sind sie, welche zum Vater und Sohn im Glauben festen Schrittes gehen *(in patrem et filium per fidem iter firmiter faciunt)*, und den Wiederkäuern gleich, sinnen sie Tag und Nacht über Gottes Wort nach, um sich mit guten Werken zu schmücken (*uti operibus bonis adornentur*, V, 8, 3).[1])

Alle diese Gedanken, in denen die spezifische Eigenart der Erlösungsreligion zum Ausdruck kommt, hat Ir. im Anschluß an Paulus Geistlehre entwickelt und sie mit einer Fülle paulinischer Zitate belegt. Er hat die pneumatische Seite des Paulinismus in der Tat tief nachzuempfinden vermocht.[2]) Dagegen versagt sein Verständnis dem Recht-

---

iam manifestatum credere, hic est enim qui in communionem et unitatem dei hominem inducit. Post deinde non solum dicere, sed et facere. — IV, 6, 5: *et ad hoc filium revelavit pater, ut per eum omnibus manifestetur et eos quidem, qui credunt ei iusti, in incorruptelam . . . recipiat, credere autem ei hoc est facere eius voluntatem.*

1) Auch für die weltliche Kulturarbeit hat Iren. Sinn gehabt; den asketischen Einsiedler entschuldigt er, *quod ignoret necessitates nostrae conversationis* s. IV, 30, 3.

2) Es ist von großem geschichtlichem Interesse, daß ein Mann wie Iren. in den pneumatischen Elementen den Kern der paulinischen Lehre erblickt hat.

fertigungsgedanken des Paulus gegenüber. Das ist verständlich. Seine Gesamtanschauung vollendete sich in dem Gedanken, daß durch das Wirken des Geistes die Menschen gut gemacht werden, die Gerechtigkeit, die das Gesetz verlangt, wird vom Geist in ihnen gewirkt, dabei konnte er an den Glauben, oder an die Werke das Urteil „gerecht“ knüpfen, aber nie in dem Sinn der imputierten Gerechtigkeit, sondern so daß die Wiedergeborenen und Erneuerten, in denen der Geist wirkt, eben darum als gerecht anzusehen sind. Wie in der Urzeit der Mensch durch das den Herzen eingeschriebene sittliche Naturgesetz gerechtfertigt wurde, so hat Christus sein erweitertes und vertieftes Gesetz — entgegen dem fordernden alttestamentlichen Buchstaben — durch den Geist in dem Christen wirksam gemacht, und dadurch werden sie gerecht.[1]) Damit ist die paulinische Rechtfertigungstheorie abgeschnitten, Iren. interpretiert Paulus im Rahmen seiner johanneischen Grundanschauung.

22. Den geistlichen Entwicklungsprozeß des Menschen faßt Irenäus als eine göttliche Ökonomie auf (z. B. III, 24, 1), Tertullian redet von der *salutaris disciplina* (de pat. 12). Ein charakteristischer Unterschied der Heilsanschauung prägt sich hierin aus. Iren. denkt an einen von Gottes Ordnung gewirkten inneren Gesundungsprozeß des Menschen, der in konsequenter Entwicklung im ewigen Leben mündet, Tert. empfindet

---

1) IV, 13, 1: *quia dominus naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legisdationem custodiebant, qui fide iustificabantur et placebant deo, non dissolvit, sed extendit et implevit, ex sermonibus eius ostenditur*, Matth. 5, 27f. 21. 22. 33f. 20. . . *Haec autem* (Christus) *non quasi contraria legis docebat, sed adimplens legem et infigens iustificationes legis in nobis.* — IV, 16, 3: *iusti patres virtutem decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis diligentes scil. deum . . et abstinentes erga proximum ab iniustitia; propter quod non fuit necesse admoneri eos correptoriis litteris, quia habebant in semetipsis iustitiam legis.* — Ib. 5: *quae autem naturalia et liberalia et communia omnium auxit et dilatavit* (Christus), *sine invidia largiter donans hominibus per adoptionem patrem scire deum et diligere eum ex toto corde et sine adversatione sequi eius verbum, non tantum abstinentes a malis operationibus, sed etiam a concupiscentiis earum.* Über Gesetz und Evangelium s. III, 18, 7. — V, 10, 1: *sicut igitur qui in melius profecerit et fructum operatus fuerit spiritus, omni modo salvatur propter spiritus communionem, sic et is, qui remanserit in praedictis carnis operationibus, carnalis vere deputatus, eo quod non assumat spiritum dei, regnum non poterit possidere caelorum.* — IV, 33, 4: *quam adoptionem accipient a deo permanentes in hac genesi, quae est secundum hominem in hoc mundo?* — IV, 5, 5: (Abraham) *didicerat quidem a verbo dei et credidit ei, quapropter et deputatum est ei in iustitiam a domino. Fides enim, quae est ad deum altissimum, iustificat hominem*, vgl. IV, 21, 1. — IV, 30, 3: *benefacientes iustificamur.* Die Habe *in dominicas utilitates conversantes iustificamur.* Vgl. ferner epideix. 24: *da Gott die Unerschütterlichkeit und Sicherheit seines Geistes sah, bezeugte er . . .: Abraham glaubte und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet*, vgl. 35. 72. 93.

die Gnade Gottes als errettende Erziehung durch das Gesetz, vermöge welcher der Mensch das Gute tun lernt, und sich dadurch das ewige Leben als Lohn erwirbt. Er empfindet römisch und seine eigentümliche Geistesart drückt dies in den Formen eines Rechtsverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen aus. Tertullian hat seine Grundanschauung fraglos in Rom überkommen. Sie war schließlich jüdischen Ursprungs (vgl. S. 153), aber sie war von dem römischen Geist akzeptiert und verarbeitet worden. Tertull. hat diesen Prozeß zur Vollendung gebracht. Er hat den jüdischen Legalismus und Moralismus in klassischer Weise in das Lateinische zu übersetzen verstanden und er hat dadurch die Gesetzesreligion in das abendländische Christentum auf länger als ein Jahrtausend eingeführt. Seine Bedeutung für die Dogmengeschichte findet hierin ihren Abschluß. Es war etwas anderes, ob man gelegentlich von den *ἐντολαί* redete, die der Christ befolgen soll, oder auch das Christentum als *nova lex* bezeichnete, oder ob man die ganze Religion als Rechtsverhältnis beschrieb. Dies hieß die gesetzlichen Motive in ein System zusammenfassen oder die Rückkehr von der Erlösungsreligion zur Gesetzesreligion vollziehen. Das hat aber Tert. durchgeführt. Das von ihm schon früh angeeignete Schema der heilsgeschichtlichen Stufenfolge der Offenbarung als Gesetzesoffenbarung (s. S. 320) hat seine Grundanschauung nur verfestigt, indem es neues Licht auf die *nova lex* des Christentums warf. Auch sein Anschluß an den Montanismus erklärt sich von hier aus.

Aber andere Elemente standen der konsequenten Legalisierung des Christentums entgegen und sie wirkten auch bei Tertullian. Es war einmal der ganze Komplex der Vorstellungen von Gnade und Erlösung, der irgendwie dem Verständnis der *nova lex* eingefügt werden mußte. Es war sodann der kirchliche Apparat der Gnadenmittel, der ebenfalls das reine Rechtsverhältnis einschränkte. Die Sakramente haben den Charakter des Christentums als Erlösungsreligion gerettet, aber sie taten es, indem sie den stoischen Geistbegriff und den Mysteriengedanken und schließlich den Hierarchismus in das Christentum einführten. Auch hierfür bietet Tert. die Anfänge dar, wie wir sehen werden. Das Problem der Religion des Mittelalters — das Christentum Gesetzesreligion, aber durch Sakramente, „eingegossene Gnade“ und Priester auch Erlösungsreligion — liegt schon bei Tert. vor. Aber noch ein Moment ist in diesem Zusammenhang zu erwägen. Gerade die Taufe als das Gnadenmittel par excellence führte in das Christentum die stoische Vorstellung vom Geist als einer Substanz ein und depotenzierte so den christlichen Gottesbegriff. Demgegenüber wurde durch das Gesetztum der persönliche Charakter Gottes und das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott aufrecht

erhalten. Es ist ein wunderbares Gedankengebilde, das sich hier anbahnt: die Gesetzesreligion wird durch das Sakrament zur Erlösungsreligion, aber die Züge der Gesetzesreligion vergeistigen wiederum die Erlösungsreligion. So entsteht ein gewisses Gleichgewicht der Motive, aus denen die Religion des Katholizismus hervorging.

Das ganze Christentum unterfällt bei Tert. dem Gesichtspunkt des Gesetzes. Er gibt als einen Bestandteil der Glaubensregel die Worte: *Iesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum* (de praescr. 13). Das ist Christi Werk. Das Evangelium ist das Gesetz der Christen: *lex proprie nostra, id est evangelium* (de monog. 8). Christus hat nämlich das alte Gesetz dadurch erweitert, daß er nicht nur die Tatsünden, sondern auch den bösen Willen verbot. *Dominus quemadmodum se adiectionem legi superstruere demonstrat, nisi et voluntatis interdicendo delicta* (de paen. 3)? Demgemäß ist die Sünde Übertretung des göttlichen Gesetzes, sei es äußerlich, sei es innerlich (*delictum omne aut agitur aut cogitatur*). Somit begründet die Sünde einen *reatus* oder eine *culpa* Gott gegenüber und sie unterstellt den Sünder der göttlichen *poena* (ib. 3). Gut ist dagegen was Gott gebietet. *Andaciam existimo de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est maiestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis* (ib. 4). Die Furcht vor Gott ist daher der Anfang des Heils: *deum simul cognoveris, timeas, simul inspexeris, reverearis* (ib. 6). *Timor autem hominis dei honor est* (ib. 7). Aus dieser Furcht ergibt sich der Gehorsam als die Gleichheit der Gesinnung mit Gott, wie sie auch der Sklave seinem Herrn gegenüber haben soll. *Obsequii enim ratio in similitudine animorum constituta est* (ib. 4). Wer den Gesetzeswillen Gottes erfüllt, der macht sich Gott zum Schuldner, wie er auch Rächer des Ungehorsams ist. *Bonum factum deum habet debitorem sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae* (ib. 2).

Man muß diese scharfgeschnittenen Sätze auf sich wirken lassen, um zu empfinden, wie — mit durch die präzise Form der Rede — hier die ganze Religion in ein Rechtsverhältnis zu Gott verwandelt ist. Die Konsequenz davon erstreckt sich auf das gesamte sittliche Leben. Es handelt sich im Christenleben darum das Gesetz zu erfüllen oder sich Verdienste bei Gott zu erwerben. Schon vor der Taufe geht dies an. Die Vergebung der Sünden in der Taufe ist die Folge der vorangegangenen Buße, der Lohn für sie: *non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus* (de poen. 6 cf. de pud. 9). Dasselbe gilt von den Bußleistungen, wie sie das

ganze Christenleben ausfüllen (s. unten). Und der gleiche Ring umfaßt das ganze Leben. Der Mensch soll das Gesetz erfüllen, womöglich nicht nur die *praecepta*, sondern auch die *consilia* (c. Marc. II, 17. ad ux. II, 1).[1]) So erwirbt sich der Mensch einen Schatz der Heiligkeit, *per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis* (de exh. cast. 10), und so vergilt er Christus was dieser für ihn getan hat (de resurr. 8. de pat. 16). *Nemo indulgentia utendo promeretur, sed voluntati obsequendo, voluntas dei est sanctificatio nostra* (de exh. cast. 1. de paen. 6. de iei. 3). Je nach den Verdiensten wird sich auch der göttliche Lohn gestalten. Im Hinblick auf die *varietas meritorum* hat Christus das Wort von den vielen Wohnungen gesprochen (scorp. 6 s. noch de orat. 2. 4. ad Scapul. 4 extr.).[2]) Der Verdienstbegriff war in der Tat besonders geeignet die eigentümliche Anschauung von dem Verhältnis zu Gott auszudrücken, denn er bezeichnet in der Rechtssprache einerseits den freien Erwerb, andrerseits eine Handlung, welche billigermaßen, von dem, dem sie geschah, durch eine Gegenleistung belohnt wird.[3]) Die Bezeichnung der sittlichen Tat als Verdienst wird also sowohl den freien Erwerb des ewigen Lohnes als auch die besondere Qualität der Handlung, die Gott billigermaßen belohnt, zum Ausdruck bringen. So begreift es sich aber, daß nicht selten Verdienst und Gnade miteinander verbunden werden, denn freilich rechnet das verdienstliche Handeln mit der billigen und gütigen Gesinnung dessen, dem es geschah. So kommt durch das *meritum* die durch Gnade gemäßigte rechtliche Anschauung des religiös-sittlichen Lebens zum Ausdruck. — Die ganze katholische Verdienstlehre liegt bei Tert. im Grundriß vor. Durch Verdienste wird die Gnade erworben und durch die Gnade wird die Fähigkeit verliehen das ewige Leben zu verdienen. Sittlichkeit ist ein Leben der Verdienste und das ewige Leben ist eine äußere, nicht eine innere Folge des frommen Lebens. Und so kann der Mensch seines Heils sicher werden. *Fides integra secura est de salute* (de bapt. 18). Auf der Menschen Werke kommt es an, die Gnade äußert sich wohl auch im sittlichen Leben als Mitteilung besonderer Gaben wie etwa der Jungfräulichkeit, die Regel ist aber: *virtus coronatur*.[4])

1) Über diesen Begriff s. Hermas oben S. 146.

2) Vgl. zu Obigem Wirth, Der Verdienstbegriff in der christl. Kirche I (d. Verdienstbegriff b. Tert.) 1892.

3) Über den jurist. Sprachgebrauch s. Heumann-Seckel, Handlexikon zu den Quellen des röm. Rechtes 1906, S. 340. Danach folgende Beispiele: 1) *ex operis suis meret servus* d. h. sich verdienen, ebenso *merere stipendia* oder bloß *merere* = als Soldat dienen. 2) *Quae princeps alicui ob merita indulsit*, oder *merita, quibus honestum sit libertatem praestare*.

4) ad. ux. I, 8: *poterit virgo felicior haberi, at vidua laboriosior, illa, quod*

23. Aber die Gnade greift doch auch in entscheidender Weise in das Leben ein. Das geschieht zunächst natürlich durch das Wort oder die Predigt, die ja als apostolische Wahrheit das bleibende Charisma in der Kirche darstellt, wie wir es bei Irenäus fanden (oben S. 348). Wer also dies Wort hört, empfängt damit zugleich das erneuernde Pfropfreis des Geistes (Ir. V, 10, 1). Von der *χάρις θεοῦ διὰ λόγου δωρουμένη* spricht Hippolyt (in Dan. I, 10, 4) und er stellt dem Wort, das aus Gott hervorgegangen ist, an die Seite *ein zweites Wort . . ., geboren aus den Heiligen, beständig die Heiligen gebärend, wird es auch selbst wieder von den Heiligen geboren* (ib. I, 9. 8 cf. de antichr. 61).[1] Es ist die „göttliche Lehre", die in der Seele die „geistliche Erkenntnis" hervorbringt (WW. II, 159). Christus selbst ist der Paradiesesstrom der Offenbarung, der sich in die vier Ströme der Evangelien teilt und den Menschen das Gesetz und dadurch Sündenerkenntnis, und „das Wort" und dadurch „Leben und Vergebung der Sünden" gibt (in Dan. I, 17, 11. 12). Das sind irenäische Gedanken, die sich aus der Grundanschauung ergeben. Christus als die göttliche Offenbarung durchdringt mit der Lebenskraft des Geistes, der die Gläubigen bewegt, das ganze Menschengeschlecht und wirkt in ihnen das geistliche Leben, das das Gesetz nicht wirken konnte (vgl. Ir. III, 18, 7). Wie nun aber Hippolyt Christi Offenbarung nur als Gesetzesoffenbarung bezeichnet (de antichr. 13. 59) oder von Christus sagt: *durch die beiden Testamente den Glauben zeigend, durch das Gesetz und Evangelium* (in cant. 11), so fällt vollends bei Tertullian das ganze Gewicht auf die Mitteilung des neuen Gesetzes. — Das Wort ist somit Gnadenmittel als Mittler des Geistes und Lebens, oder auch als Ausdruck des göttlichen Gesetzes. Je nach der Grundanschauung wiegt dieser oder jener Gesichtspunkt vor, der Legalismus steht aber der paulinischen Erkenntnis, daß das Gesetz nur die Offenbarungsform der niederen Stufe der Gesetzesreligion ist, im Wege.

24. Neben das Wort tritt die Taufe. Die Christenheit bildete eine abgeschlossene Gemeinschaft. Der Akt, durch den jemand in diese Gemeinschaft aufgenommen wurde, vermittelte ihm alle Gaben dieser Gemeinschaft. Es waren, nach der Idee des neuen Bundes, zwei: die Sündenvergebung und die Geistmitteilung. So war es von alters her

---

bonum semper habuit, ista, quod bonum sibi invenit; in illa gratia, in ista virtus coronatur. Quaedam enim sunt divinae liberalitatis, quaedam nostrae operationis. Quae a domino indulgentur, sua gratia gubernantur, quae ab homine captantur, studio perpetrantur.

1) Dieselbe Vorstellung in dem Schluß der Ep. ad Diognet. 11, 4, dessen Abfassung durch Hippolyt Bonwetsch wahrscheinlich gemacht hat (Abh. der Gött. Gesellsch. d. Wiss. Phil. hist. Kl. 1902 H. 5).

gewesen (vgl. S. 123). Alles, was die Christenheit an Heilsgaben besaß, gab sie durch das Wort der Offenbarung und ebenso durch die Handlung der Taufe. Mittlerweilen war die Taufe in den gnostischen Kreisen mit Bewußtsein den heidnischen Mysterien konform gestaltet und durch verschiedene Akte ergänzt worden (s. S. 243 f). Andrerseits war das Bewußtsein der absoluten Differenz von Kirche und Welt in der Kirche, die immer schärfer als eine Welt in der Welt sich darstellte, konkreter geworden. Beides hat seine Wirkungen auf die Gestaltung der christlichen Taufe ausgeübt. Zu den alten Akten der Abwaschung und der Handauflegung war eine doppelte Ölsalbung, und zu dem alten Glaubensbekenntnis war die Absage an den Teufel und seine Werke getreten.[1])

Wenn nun die Taufe das Ganze des Christentums dem Menschen bringen sollte, so war es ganz verständlich, daß man früh angefangen hat in ihr — zusammen mit dem Abendmahl — den Ertrag des Werkes Christi zu erblicken. An dem Wasser und Blut, die aus Christi Seite hervorgegangen, empfing dieser Gedanke seine anschauliche Form, wobei das Blut auch auf die Bluttaufe des Martyriums gedeutet wird.[2]) „Der

1) Über den Hergang der Taufe sind wir durch Tertull. de bapt. und die Canones Hippolyti, deren Urgestalt in äthiopischer Sprache uns wieder zugänglich geworden ist (s. E. v. d. Golz, Die Taufgebete Hippolyts etc., in der Ztschr. f. KG. XXVII, 1 ff.), hinlänglich unterrichtet: Der Täufling meldet sich, gibt seinen Namen an und wird auf seine sittliche Würdigkeit hin *(cum confessione omnium retro delictorum*, Tert. bapt. 20) in Gegenwart der *sponsores* und ob er „die Schriften" gelesen, geprüft (Goltz S. 16). Am Morgen des Tauftages wird er mit Öl gesalbt, über das Fasten im Hinblick auf die nach der Taufe stattfindende Eucharistie belehrt; über Wasser und Öl werden Gebete gesprochen. — Der eigentliche Taufakt schließt in sich die *ἀποταγή*, bei Tert. de cor. 3 mit den Worten wiedergegeben: *renuntiare diabolo et pompae et angelis eius*, Can. Hipp. 119: *renuntio tibi, o satana, cum omni pompa tua* (cf. Hipp. theoph. 10); sodann das Glaubensbekenntnis, das der Täufling spricht. Es lautete nach Hippolyt (s. Goltz S. 38): „ich glaube an einen Gott, den Vater über alles, den Allmächtigen, an seinen einzigen Sohn unseren Herrn Jesus Christus und an den heiligen Geist, und an die Auferstehung des Leibes und die heilige Versammlung, die eine katholische Kirche". Die gleiche Bekenntnisformel scheint Tertull. vorauszusetzen (s. de bapt. 6: *cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est*, cf. de pud. 21). Die Taufe findet auf die Trias statt (Tert. adv. Prax. 26 fin. Iren. epideix. 3). Die Salbung mit dem geweihten Öl und die Handauflegung, beides zur Mitteilung des heil. Geistes (Goltz S. 41. 42. Tert. de bapt. 7. 8). Dann findet statt die Segnung von Milch und Honig, sowie von Brot und Wein zum Zweck der sich anschließenden ersten Kommunion (Goltz S. 47. Can. Hipp. 144. Tert. de cor. 3 cf. c. Marc. I, 14. de resurr. 8. de pud. 9. Novatian adv. Jud. 10).

2) Vgl. Apollinar. bei Otto, Corp. apol. IX, 487. Melito ib. 418. Tert. de bapt. 16. scorp. 6 cf. Ps. cypr. de mont. Sion et Sina 9. de rebapt. 14. Hippol. WW. II, 96: *Ebenso hat Christus seiner Gemeinde drei Dinge geschenkt, nämlich*

Vater der Unsterblichkeit sandte seinen unsterblichen Sohn und Logos in die Welt, der in den Menschen gekommen ist, um zu waschen mit Wasser und Geist“ (Hipp. theoph. 8). Dabei bleibt es, gemäß der Doppelseitigkeit des Werkes Christi oder des neuen Bundes, bei der doppelten Bestimmung der Wirkung der Taufe. Einerseits wäscht das Wasser die Sünden ab, andrerseits wird durch die Handauflegung und Salbung der heil. Geist der Wiedergeburt mitgeteilt. Der Glaube *unterweist uns zu gedenken, daß wir die Taufe empfangen haben zur Vergebung der Sünden im Namen Gottes des Vaters und im Namen Jesu Christi . . . und im heil. Geist Gottes, und daß diese Taufe das Siegel des ewigen Lebens sei und die Wiedergeburt in Gott* (Iren. epideix. 3). Beides zusammen ist die Gabe Christi oder dann der Taufe.[1])

Nun redete man aber seit Paulus von dem „Bad der Wiedergeburt“. Man war dadurch genötigt die ursprünglich so einfache Ordnung — durch Wasser Vergebung, durch Handauflegung und Gebet der heil. Geist — immer mehr zugunsten der Wassertaufe zu verschieben, oder den Geist mit dem Wasser zu kombinieren, ihn in das Wasser hineinzubringen. Und das mußte um so mehr geschehen, als die Taufe eben der Akt mit dem Wasser war, und als die zeitgenössische Mysterienpraxis die Wirkung der himmlischen Kräfte gern an sinnliche Dinge band.

Zunächst indessen besteht die alte Verbindung, wie wir sie in der älteren Zeit haben, fort. Die Verbindung der Taufe mit der Lehre und dem Bekenntnis ermöglichte das. So betrachtet macht die Taufe das in einem Akt zu einer lebendigen seelischen Realität, was der

---

seinen Leib, sein Blut und die Taufe. Tertull. de bapt. 11: *efficacia lavacri per passionem et resurrectionem domini.*

1) Die Taufe ist *τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν* (Justin. Ap. I, 66). Sie ist Abwaschung zur Vergebung (Just. Dial. 44), und die Getauften sind *καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ* (Ap. I, 61), die Taufe ist *φωτισμὸς ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν πάντα μανθανόντων* (Ap. I, 65), der Getaufte ist *τέλειος γενόμενος* (Dial. 8), *ἁγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένος* (Dial. 29). — Die Menschen empfangen durch die Taufe *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας* (Theophil. ad Autol. II, 16). — Iren. epideix. 41: *Seelen und Leiber durch die Taufe des Messias und des heil. Geistes reinigen.* — Tertull. de bapt. 10: wäre Johannes Taufe himmlisch gewesen, so hätte sie gegeben *et spiritum sanctum et remissionem delictorum,* aber seine Taufe war *quasi canditatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae.* — Hippol. (bei v. d. Goltz a. a. O. S. 22): *wasche sie mit Wasser und lehre sie durch den heil. Geist.* Ibid. S. 47: *durch Christus Jesus unseren Herrn, den du gegeben hast mitzuteilen den heil. Geist und das Bad zur Vergebung der Sünden.* — Vergebung und Wiedergeburt s. auch Clem. Hom. 7, 8 cf. 8, 23.

Mensch zuvor gelernt hat. Sie ist Wiedergeburt und *φωτισμός* und zwar *ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων* (Justin. Ap. I, 65). Die Christen erkennen Christus und empfangen Sündenvergebung (Just. Dial. 44 fin.). Was anfangsweise und als Verlangen in ihnen vorhanden war, das wird jetzt vollendet und sie werden dadurch *τέλειοι* [1]) (ib. 8). So hat auch noch Irenäus sich die Sache vorgestellt. Der Regen von oben macht uns lebendig. *Corpora enim nostra per lavacrum illam* (!), *quae est ad incorruptionem, unitatem, acceperunt, animae autem per spiritum.* Wie das samaritische Weib so empfängt man Christus, der in sich den Quell, der zum ewigen Leben sprudelt, hat (III, 17, 2). Der Name Christi und der Geist Gottes, wie sie hier dem Menschen zuteil werden, retten (V, 11, 1).[2]) Christus stellt also durch das „Bad der Wiedergeburt“ dem Blinden das Gesicht und dem sündigen Menschen sein ursprüngliches Wesen wieder her (V, 15, 3),[3]) und das geschieht durch den Geist, der *arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis in deum* ist (III, 24, 1). Das Eigentümliche dieser Anschauungsweise besteht darin, daß die Taufe in engem Zusammenhang zu der ganzen Heilsökonomie oder zu dem Wirken Christi und des Geistes im Wort steht. Sie bietet nichts Besonderes, keine *„materia coelestis“*, wie die spätere Dogmatik sagt, dar, sondern sie ist eine besondere Form des göttlichen Heilswirkens, sie befestigt das, was die Herzen im Glauben empfangen haben, und sie macht das, was man bisher gehört hat und was in einzelnen Regungen das Herz bewegte, zum festen Besitz, zum dauernden Licht der Seele. Die Verheißung wird durch sie zur Erfüllung, die

---

1) Der Sinn der Bezeichnung des Getauften als *τέλειος* hat ursprünglich, und so auch bei Justin, nichts zu schaffen mit der Mysterienterminologie. *Τέλειος* ist der Getaufte, sofern er nicht mehr den kindischen Sinn hat, der der Milch der Katechumenenlehre bedarf, er ist ein erwachsener reifer Mensch geworden. S. hierzu 1. Kor. 14, 20; 2, 6. Eph. 4, 13. Kol. 1, 28, bes. aber Hebr. 5, 13. 14 cf. 1. Ptr. 2, 2. So dann auch Did. 6, 2: *εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ.* Ignat. Eph. 15, 2: *ὁ λόγος Ἰησοῦ κεκτημένος . . ., ἵνα τέλειος ᾖ.* Didascal. 10: *Das Wort hören . . ., bis sie das Siegel empfangen und vollkommen werden.* Von diesem Gesichtspunkt aus wird sich auch die Bezeichnung Christi Hbr. 12, 2 als *τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής* erklären, er ist jenes durch das Wort, dieses durch die Taufe. — Über die verschiedenen Bezeichnungen der Taufe s. bes. Clem. Paedag. II, 6.

2) Vgl. dazu oben S. 121; ebenso altertümlich ist die Anwendung der *arrha* auf die Taufe Ir. III, 24, 1; s. auch epideix. 3: *daß diese Taufe das Siegel des ewigen Lebens sei und die Wiedergeburt in Gott.*

3) Vgl. das Frag. b. Stieren I, 846: *οἱ λεπροὶ ὄντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις διὰ τοῦ ἁγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐπικλήσεως καθαριζόμεθα τῶν παλαιῶν παραπτωμάτων, ὡς παιδία νεόγονα πνευματικῶς ἀναγεννώμενοι* nach Joh. 3, 5.

Anfänge des Lebens werden zusammengefaßt zur Einheit und zum dauernden Anfang eines neuen nach oben gerichteten Daseins. Was immer der Geist weiter in der Seele wirkt, ist nur eine Ausführung dessen, was der Seele durch den Eintritt in die Gemeinde wurde. Um dies zu verstehen, muß man sich gegenwärtig erhalten, daß die Taufe den Abschluß der christlichen Lehre und den Beginn des Christenlebens darstellt, und daß durch sie der Christ unter alle Wirkungen jener Gemeinde, in der der heil. Geist waltet, kommt. Die Einmaligkeit der Taufe und ihr Charakter als ein besonderer Akt ermöglichten es, ihr in dem großen Zusammenhang der Ökonomie Christi und seines Geistes diese Bedeutung mit psychologischer und religiöser Wahrheit beizulegen. Hier war noch nichts von magischen Wundern, sondern die Wahrheit kam zum Ausdruck, daß der Katechumene die Vergebung und die Gnadengegenwart Gottes, auf die man ihn hoffen gelehrt hatte, hier wirklich zu schmecken bekam und daß es fortan die nämliche Gnade war, die durch das Leben der Gemeinde auf ihn einströmte.

Aber die Vorstellungen von der Taufe haben in unserem Zeitalter eine neue Wendung genommen, die die Lehre der Folgezeit bestimmt hat. Wir finden sie bei Tertullian wie bei Hippolyt. Es handelt sich dabei um die Frage, die in der Zusammenstellung Wasser und Geist liegt. Wir hörten schon, daß Tertull. im Anschluß an die Stoiker sich den Geist als eine feine materielle Substanz vorstellte. Diese Vorstellung wendet er auch auf die Dämonen an. Ihre *subtilitas et tenuitas* befähigt sie, sowohl in die Seele als den Leib des Menschen einzudringen, hier wirken sie dann krankmachend oder erregend (Apol. 22), vom Teufel geht eine *occulta inspiratio* aus (ib. 27). So ist nun auch der göttliche Geist ein *tenerum et delicatum,* das vorsichtig behandelt werden muß, da es durch Erschütterungen der Seele leicht verloren geht (de spect. 15). Das Gute im Menschen entsteht durch die *gratia divinae inspirationis* (de pat. 1).[1] Gemäß dieser Grundanschauung findet auch bei der Taufe eine Heiligung des Wassers durch den Geist so statt, daß das Wasser, über dem schon bei der Schöpfung der Geist schwebte, die heiligende Geistkraft gleichsam einsaugt.[2]

1) Vgl. Loofs DG.⁴ S. 164.

2) de bapt. 4: *subiecta quaeque materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat, necesse est, maxime corporalis spiritalem, et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit. — — Igitur omnes aquae ... sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.*

Ähnlich spricht Hippolyt von der Erfüllung des Wassers mit Geist.[1]) Eine Vorstellung, die der Gnosis geläufig war (oben S. 245 A. 1), ist damit in die Kirchenlehre übergegangen.

Indessen ist die Sache, bei Tertullian wenigstens, noch keineswegs konsequent durchgeführt. Vielmehr schlägt die uralte Anschauung von der doppelten Taufe — mit Wasser und Geist — wieder kräftig durch. Nach Joh. 5, 4 bewegt ein Engel das Wasser, und nach der Taufe Christi durch Johannes folgt erst auf die Wassertaufe die Herabkunft der Taube des heil. Geistes. Gemäß diesen Vorbildern denkt sich Tertull. den Taufvorgang so: der Taufengel bewegt und heiligt das Wasser, er teilt ihm die Kraft mit die Sünden abzuwaschen und er bereitet dadurch, wie Johannes, den Menschen vor zum Empfang des heil. Geistes. Der „heiligste Geist“ selbst aber kommt erst durch die Handauflegung und auf die Bitte des Täufers hin in den durch das Wasser von den Sünden innerlich Gereinigten.[2]) *Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo, spiritui sancto praeparamur* (de bapt. 6). Wie es die Form des Ritus an die Hand gab (oben S. 356 A. 1), sind somit zwei Akte in der einen Taufe zusammengefaßt. Für den einen Akt bringt der Engel eine heiligende Kraft in das Wasser und diese macht frei von der Sünde. Der andere Akt läßt durch Gebet und Handauflegung den heil. Geist selbst in den Menschen einziehen. Dem doppelten Akt entspricht der doppelte — negative und positive — Effekt (oben S. 357 A. 1). Der Mensch wird frei von der Sünde und er empfängt den Geist. Aber die Befreiung von der Sünde gewinnt in diesem Zusammenhang einen neuen Charakter. Es handelt sich nicht mehr um das geistige Erleben der Gnade Gottes, sondern um eine durch eine materiell-geistige Kraft gewirkte reale Ausstoßung der Sünde, es ist ein *spiritalis effectus, quod delictis liberamur,* eine *ablutio delictorum* im realen Sinn (de bapt. 7. 5. 6). Indem aber die Sünde vernichtet ist, ist zugleich die Befreiung von Schuld und

1) Hippolyt. Canon. (Goltz S. 22): *jetzt nun bewege dieses Wasser und fülle es mit deinem heil. Geist, daß es werden möge Wasser und Geist zur Wiedergeburt.* — Segen Jacobs 18, 3 (Bonwetsch, Georgische Schriften Hipp. S. 30): *als er aufstieg aus dem Jordan, reinigte er das Wasser und schenkte ihm die Gnade des heil. Geistes.* — In theoph. 8: *τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ὕδωρ τὸ τῷ πνεύματι κοινωνοῦν . . ., δι᾽ οὗ ἀναγεννώμενος ζῳογονεῖται ἄνθρωπος.*

2) Tertull. de bapt. 4: *medicatis quadammodo aquis per angeli interventum et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur*; 5: *angelum dei sanctum aquis in salutem hominis temperandis adesse* cf. Joh. 5, 4; 6: *in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur . . . Sic enim Ioannes ante praecursor domini fuit praeparans vias eius. Ita et angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides*

Strafe eingetreten.[1]) Ein Stück des stoischen Materialismus ist in die christliche Lehre eingeführt.

Aber Tertullian hat trotzdem die geistige Anschauung, die die Überlieferung darbot, aufrecht zu erhalten versucht. Der bekannte Glaube ist es, der die Vergebung der Sünden erhält. Vater, Sohn und Geist sind sowohl die Schiedsrichter des Glaubens, als auch die Bürgen des Heils durch die Geistmitteilung.[2]) Die Taufe bringt somit die Heilsvorbereitung zur Vollendung: dem Glaubenden wird die Sünde abgewaschen und wird der Geist mitgeteilt. Aber freilich der „Geist" ist eine irgendwie materielle Kraft, die die Sünde zerstört und ein neues Leben inspiriert. Der Geist ist die *substantia baptismatis* (de pud. 9). Der geistige Prozeß findet seinen Abschluß in einer physischen Umwandlung des Menschen. Die innere Heilsgewißheit wird dadurch zu einer durch äußere Akte gewirkten Sicherheit.

Aber immerhin wurde gerade durch die Trennung der Geistmitteilung von der Wassertaufe der religiös-geistige Charakter der Taufe noch zur Geltung gebracht. — Aber dieser Zug konnte sich auf die Dauer nicht erhalten. Es mußte allmählich das Taufwasser zum Träger der ganzen, sowohl der positiven als der negativen, Geistwirkung werden, und die Handauflegung zu einem Anhängsel der Feier werden.[3]) Das „Bad der Wiedergeburt" wäscht mit Wasser und Geist und dadurch wird der Mensch zur Unsterblichkeit der Seele und des Leibes wiedergeboren. So wird der Mensch durch Wasser und Geist ein Gott, d. h. unsterblich und der Sohnschaft und des Erbes Christi teilhaftig (Hippolyt. theoph. 8. 10).[4]) — Im Anschluß an die Praxis der Mysterien hat

impetrat obsignata in patre et filio et spiritu sancto. — Ib. 7: *ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur;* 8: *Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum .... Tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit ... Emergenti de lavacro post vetera delicta columba sancti spiritus advolat.*

1) de bapt. 5: *deleta morte per ablutionem delictorum, exemto scil. reatu eximitur et poena.*

2) de bapt. 6: ... *ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in patre et filio et spiritu sancto.* — ... *Habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei, quos et sponsores salutis.* De paen. 6: *lavacrum illud obsignatio est fidei, quae fides a poenitentiae fide incipitur et commendatur* ... *Haec enim prima audientis intinctio est, metus integer.* De pud. 9: *fidei pactionem interrogatus obsignat.*

3) Aus ihr ist später ein besonderer sakramentaler Akt — die Confirmatio — geworden.

4) Dabei tritt immer noch die alte Doppelheit der Taufe hervor, s. z. B. das Gebet Hippolyts bei v. d. Goltz a. a. O. S. 22, wonach das Wasser mit heiligem

dann Clemens von Alexandrien stark betont, daß in dem Taufmoment dem Menschen sofort Vollendung, Gnade und Erleuchtung im Vollmaß zuteil werde, denn es sei Gottes Art vollkommene Gaben zu spenden.[1]) Die zauberhafte Vorstellung, die hier vorliegt, wird auch dadurch nicht gemildert, daß Clemens den Taufunterricht mit dem Glauben in Beziehung bringt, da erst zugleich mit der Taufe der Glauben innerlich gelehrt werden soll.[2])

Die lehrhafte Auffassung der Taufe hat um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts eine erhebliche Fortbildung erfahren. Dieselbe besteht in folgenden Punkten: 1) der durch die stoische Geistlehre veranlaßten Materialisierung der Taufgnade, man denkt an eine substanzielle Gnade, die die Sünde austilgt und den Menschen mit neuen Kräften erfüllt. 2) Auf der Bahn des Paulus und Johannes fortgehend, wird die Taufe als ein Akt aufgefaßt, der Sündentilgung und Wiedergeburt in einem durch das geheiligte Wasser wirkt. 3) Im Anschluß an die neuplatonische Anschauung beginnt man den Taufakt als magisch-geistige Erleuchtung, als Schaffung des Glaubens im Menschen zu deuten. Die beiden ersten Punkte weisen auf die abendländische Tauflehre hin, der dritte bahnt die morgenländische Entwicklung an. Aber hier wie dort beginnt die Taufe ein Mysterium zu werden. Die alte Auffassung, daß die Taufe das abschließend gibt, was man anfangsweise durch die Tauflehre empfangen hat, fängt an zurückzutreten gegen die Deutung der Taufe als eines schlechthin neuen Wunderaktes, der den Menschen umwandelt. Das psychologische Wunder wird durch das physische Wunder verdrängt. Damit war aber eine neue Betrachtungsweise angebahnt. Die Taufe wird zu einem besonderen Sakrament. Dogmatische Reflexionen fassen sie isoliert als solches auf,

---

Geist gefüllt wird, aber erbeten wird: „wasche sie mit Wasser und lehre sie durch den heil. Geist". — Noch Cyrill von Jerus. hält es für nötig stark zu betonen, daß die Taufe nicht nur die Sündenvergebung, sondern auch die Gnade des Geistes gewährt (Cat. myst. 2, 6). Er drückt die spätere Anschauung klar aus, wenn er bei der Untertauchung in das Wasser den Menschen in demselben Augenblick sterben und geboren werden läßt, sodaß das Wasser ihm Grab und Mutter zugleich wird (ib. 2, 4).

1) Paedag. II, 6: *ἀναγεννηθέντες γοῦν εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν . . ., ἐφωτίσθημεν γάρ . . . Τελειοῦται δὲ τῷ λουτρῷ μόνον καὶ τοῦ πνεύματος τῇ καθόδῳ ἁγιάζεται. — — Φωτισθεὶς ἀπήλλακται μὲν παραχρῆμα τοῦ σκότους, ἀπείληφεν δὲ αὐτόθεν τὸ φῶς. — — Οἱ βαπτιζόμενοι τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι . . . ἀποτρεψάμενοι ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἔσχομεν, ᾧ δὲ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

2) Paed. II, 6: *ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι.*

kirchenrechtliche Bestimmungen regeln ihren Vollzug. Was einst ein Glied in der religiösen Erziehung war, wird jetzt zu dem einen großen Wunder des Christenlebens.

Die kirchenrechtliche Betrachtungsweise, die in unserer Zeit die Kirche gegen die Gnosis sichern will, erstreckt sich auch auf die Taufe. Die Taufe durch Häretiker wird für ungiltig (Tert. de bapt. 15), die Johannestaufe als vorbereitende Zeremonie erklärt (ib. 10). Schon Ignatius hatte gemahnt sich von dem Bischof taufen zu lassen, Tertullian sieht ebenfalls den Bischof für den berechtigten Täufer an, der aber auch Presbyter und Diakonen dazu autorisieren kann. Doch wird auch den Laien das „Recht“ dazu nicht abgesprochen. Indes ist die Ordnung der Kirche in Acht zu behalten (ib. 17). Die Taufe fängt an zur Stabilierung der Autorität und Macht des Kirchenamtes verwandt zu werden.[1])

Noch eins ist hervorzuheben. Die Kindertaufe ist in unserer Zeit in Anwendung gekommen. Aber sie ist nicht Regel gewesen. Ein Mann wie Tertullian hat sie für gefährlich gehalten und vor ihr gewarnt. Die Idee, daß die Taufe die Sünden wegnimmt und der Getaufte ein sündenreines Leben führen solle, macht das verständlich, man erinnere sich der Jugendgeschichte Augustins und der Hinausschiebung seiner Taufe.[2]) Im ganzen kann man sagen, daß erst seit dem 4. Jahrhundert, d. h. seit die Kirche Volkskirche wird, die Kindertaufe feste Sitte wird. Nur in der Volkskirche ist die Kindertaufe durchzuführen, die Missions-

1) Vgl. Didascal. 9: *ehret aber die, die euch von den Sünden befreit haben, die euch von neuem durch das Wasser gezeugt, die euch mit dem heil. Geist erfüllt haben, die euch mit dem Wort wie mit Milch großgezogen, die euch durch die Lehre erbaut, die euch durch die Zucht gefestigt haben und an der heiligen Eucharistie Gottes euch haben teilnehmen lassen und euch zu Teilhabern und Miterben der göttlichen Verheißung gemacht haben.*

2) Von der Kindertaufe spricht Iren. II, 22, 4: *omnes, qui per eum renascuntur in deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores.* — Origenes in Rom. comm. V, 9 (Lomm. VI, 397): *ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare.* In Lev. hom. 8, 3: *secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari.* In Luc. hom. 14: *et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli.* — Tertull. de bapt. 18: *pro cuiusque persona sacramentum condicione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. — Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Cautius agetur in saecularibus, ut cui substantia terrena non creditur, divina credatur. Norint petere salutem, ut petenti dedisse videaris . . . Si qui pondus intelligant baptismi magis timebunt consecutionem quam dilationem.* S. auch Cyprian. ep. 64, 2. Zu beachten ist, daß auch bei den heidnischen Mysterien Kinder eingeweiht wurden, s. Anrich, Das antike Mysterienwesen etc. S. 55. — Vgl. zu der ganzen Frage Sachsse, Die Lehre von der kirchlichen Erziehung, 1897, S. 92 ff.

kirche ermangelt der sittlichen Vorbedingungen für sie. Wie sich das Taufinstitut herausgebildet hatte, war es nur ein Zeichen religiösen Taktes, daß man zauderte es auf die Kinder anzuwenden. Aber es ist später, so wie es war, mit allen Gaben und Forderungen, die es umfaßte, auf die Kinder übertragen worden.[1]) Die Züge des antiken Mysteriums, die sich der Taufe allmählich angeheftet hatten, sind dadurch versteinert worden. Ein großer Teil der Probleme, die die Taufe noch heute der Kirche aufgibt, ist daraus erwachsen, daß man die alte, für Erwachsene zurechtgemachte, Taufinstitution ungeändert als Kindertaufe fortbestehen ließ.

25. Von alters her waren Buße und Taufe miteinander verbunden. Zwei Anschauungen standen sich gegenüber. Nach der einen beginnt mit der Taufe das Leben der Buße, nach der anderen sollte die Buße mit der Taufe abschließen, ein sündenfreies Leben soll folgen. Freilich bleibt es bei den täglichen kleinen Sünden, für sie soll das Gebet Vergebung schaffen. Aber auch die rigoristische Praxis hatte eine einmalige zweite Buße zugestanden. So war in Rom, dort wo starke jüdische Traditionen und die römische Anschauung von der rechtlichen Religionsdisziplin sich miteinander vereinigt hatten, das Bußsakrament entstanden (vgl. oben S. 126 f.). Die Kirche hat es nicht fallen lassen und die gnostischen Kreise hatten es in ihrer Weise ausgeprägt (oben S. 243). Im sittlichen Wettstreit mit der heidnischen Welt konnte die Kirche sie in doppelter Weise überbieten: sie konnte eine Gemeinde der „Heiligen" herstellen, deren Glieder die Buße nur im Hinblick auf ihre heidnische Vergangenheit brauchten, und sie konnte die Reinigungsmittel des Heidentums übertreffen durch eine Buße, die sicher und prompt die Heiligkeit ihrer Glieder, auch wenn sie einmal verletzt war, wiederherstellte. Wie stark das Bedürfnis hiernach war, zeigen Unternehmungen wie der Elkesaitismus und die Bußreklame des Alkibiades (oben S. 207). Es war in den Verhältnissen der immer weiter sich ausbreitenden Kirche begründet, daß sie im Prinzip die Buße beibehielt und immer mehr zu einem Institut ausgestaltete, daß aber andrerseits hinsichtlich der gröbsten Sünden sich auch Bedenken erhoben. Es ist später davon zu reden.

Es hatte sich Einheit darin herausgebildet, daß der Christ für die geringen Sünden private Buße tun sollte, und daß für grobe Sünden ihm eine besondere kirchliche Institution helfen solle. Aber der Sinn und der Zweck dieser konnte verschieden verstanden werden je nach der

---

1) s. z. B. Cyprian. ep. 64, 3: *esse denique apud omnes, sive infantes sive maiores natu, unam divini muneris aequalitatem declarat nobis scripturae divinae fides.*

Grundanschauung von der Religion. Dachte man das Christentum als die göttliche Neugestaltung durch Christus, so empfing die Buße einen pädagogischen Charakter, um des Menschen willen, zur Brechung der Macht der Sünde wird sie vollzogen. Dachte man dagegen die Religion als Rechtsverhältnis, so wurde die Buße zu der Gott für die Sünde schuldigen Satisfaktion, um der Ehre Gottes willen, als Aufhebung der Schuld der Sünde ist sie nötig. Das sind die Ausgangspunkte der griechischen und der lateinischen Bußtheorie. Mit ihnen hängt auch die Wahl der Person, vor der man beichtet, zusammen, für den Abendländer ist es naturgemäß der Priester, für den Morgenländer jede in geistlichen Dingen besonders erfahrene Person. Schon bei Clemens und ebenso bei Origenes tritt die morgenländische Anschauung klar hervor. Wie der, welcher sich den Magen verdorben hat, meint Origenes, dadurch Erleichterung gewinnt, daß er die schädlichen Stoffe von sich gibt, so soll der Sünder sich durch Bekenntnis seiner Sünde Erleichterung verschaffen, aber er soll nur vor einem sachkundigen Mann sein Bekenntnis aussprechen, der ihn eventuell zu einem öffentlichen kirchlichen Bekenntnis veranlassen wird. Das Ziel ist, daß der Sünder gebessert werde.[1])

In unserem Zusammenhang handelt es sich aber um die andere — abendländische — Anschauungsweise, die Tertullian in seiner Schrift *de paenitentia* scharf und klar herausgearbeitet hat. — Der Sünder, so sahen wir S. 353, verdient sich durch die Buße vor der Taufe die Tilgung und Vergebung der Sünden in der Taufe, diese Buße und die Taufe hängen eng zusammen, sodaß die Furcht vor der Taufe als die erste Eintauchung bezeichnet wird. Die erste Hälfte der Schrift Tert. handelt nur von dieser ersten Buße (cf. de pud. 9). Durch sie gewöhnt sich der Mensch an die Furcht vor Gott. Diese oder die Bußgesinnung wird ein dauernder Besitz seiner Seele (de paen. 6 in.). Nach der Taufe soll sich der Mensch nun von Sünden rein bewahren. Er soll nicht auf die zweite Buße rechnen, wie auch der einmal in einem Schiffbruch Gerettete nicht wieder sich auf das Meer wagen wird. Nun sucht aber der Teufel gerade die Getauften wieder in Sünde zu stürzen (7). Die Sünde ist aber eine Beleidigung Gottes, und Gott muß als Gesetzgeber sein Gesetz aufrecht erhalten. Daher zürnt er dem Sünder und straft ihn: *si offenditur, debet irasci* (c. Marc. I, 26; exh. cast. 2; ad ux. II, 7). Der Sünder wird daher von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen.[2]) Aber in

1) s. Orig. in ps. 37 h. 2; in Lev. h. 5, 4; auch Theophil. in Autol. II, 26; vgl. Steitz, Die Bußdisziplin der morgenländ. Kirche in Jahrb. f. deutsche Theol., 1863, 91 ff. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum, S. 225 ff.

2) Apol. 39: *iudicatur magno cum pondere . . ., si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur.*

seiner väterlichen Güte hat Gott dem Sünder noch eine zweite Buße bereitgestellt. Aber nur um eine zweite Buße handelt es sich dabei.[1]) Dieselbe scheint sich auf alle Sünden erstrecken zu können.[2]) — Worin besteht nun diese Buße? Sie faßt in sich ein *paenitere ex animo*, eine *confessio delictorum* und eine Gott dargebrachte *satisfactio*, wie am Beispiel des verlorenen Sohnes nachgewiesen wird. Nicht nur ein innerer Vorgang soll es sein, sondern er soll sich auch in Taten zeigen. Ersteres faßt man nun in dem griechischen Wort *Exomologesis* zusammen. Das Bekenntnis aber bereitet die Genugtuung vor,[3]) darauf kommt es zuhöchst an, daß Gott für die ihm angetane Unehre *Satisfactio* wird. Diese Buße besänftigt Gott, sie ist ein ihm dargebrachtes Opfer.[4]) Der

---

1) de paen. 7: *callocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est? Habes quod iam non merebaris . . . Si tibi indulgentia domini accomodat, unde restituas quod amiseras, iterato beneficio gratus esto . . Maius est enim restituere quam dare, quoniam miserius est perdere quam omnino non accepisse.*

2) Unter den Sünden, für die die Sendschreiben der Apok. zur Buße auffordern, werden auch *stuprum, idolothytorum esus, docentes perversa etc.* angeführt, de paen. 8.

3) de paen. 8: *si paeniteat ex animo . . ., si patrem repetas vel offensum. — Tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat. Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae.* — Ib. 9: *ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis Graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur paenitentia deus mitigatur.* — de or. 1: *exomologesis est petitio veniae, qua qui petit veniam delictum confitetur.*

4) Folgende Wendungen Tertullians veranschaulichen seine Gedanken: *paenitentia deus mitigatur* 9; *ut deum reconciliem, quem delinquendo laesi* 11; *offendisti, sed reconciliari adhuc potes* 7; *domino offenso satisfacere* 10. 11. 5. 8; *per delictorum paenitentiam domino satisfacere* 5; *paenitentia domino immolare* (cf. de resurr. 8, wo dies Opfer auf Taufe und Abendmahl folgt). De pud. 9: *satisfacto (patri) redit.* De or. 23: *deprecamur et satisfacimus deo.* — Der Hauptbegriff ist *satisfactio*. Ps. Asconius zu Cicero (in Verr. act. 2, 1, 1, 79) definiert: *satisfacere . . . tantum facere quantum sit irato ad vindictam.* In der Rechtssprache bezeichnet die *satisfactio* die Erfüllung einer Verpflichtung z. B. durch Bezahlung, die Abfindung des Gläubigers, endlich die *reparatio iniuriae*, wie z. B. *propter facinus satisfacere poenā*, oder *verberandum exhibere servum, ut ita satisfiat ei, qui iniuriam passus est* (s. die Belege bei Heumann, Handlexikon d. Quellen d. röm. Rechtes, 9. Aufl., S. 527). *Satisfactio* kann daher auch die Bitte um Vergebung (so im Frg. des Hebr.-Ev. bei Hieron. c. Pelag. III, 2), die Verteidigung (2. Tim. 14, 16 = *ἀπολογία*) sein, Tert. de pat. 3 gebraucht es auch von der Heilung des Ohres des Malchus etc. Über den juristischen Sprachgebrauch s. noch Brissonius, De verborum significatione ed. Heineccius-Böhmer, Halle 1743,

Mensch soll sich alles irdischen Genusses enthalten; indem er so die zeitliche Strafe seiner Sünde trägt, tilgt er die ewige Strafe aus.[1]) Die Vergebung wird ihm dann von der Kirche ausgesprochen Ein *factum salutare* ist die Buße (10),[2]) die Planke zur Rettung des Schiffbrüchigen (12 cf. 7. 4). Ihr Motiv ist die Furcht vor den Höllenstrafen (12).

Das ist eine in sich zusammenhängende Anschauung, die sich auch der Gesamtanschauung Tertull. einordnet. Gott zürnt dem Sünder, aber er gewährt ihm noch einmal die Möglichkeit sein Unrecht gutzumachen. Das geschieht dadurch, daß der Sünder Gottes angetastete Ehre durch seine Furcht restituiert, indem er sich selbst alle zeitlichen Strafen auferlegt, um sich so von der ewigen Strafe freizukaufen. Das ist seine Satisfaktion. Wie er sich die erste Vergebung verdiente, so soll er auch die zweite verdienen. Das ist konsequent gedacht in dem Schema der Rechtsreligion, und es ist zu bewundern, wie auch auf diesem Gebiet Tert. die knappen Formeln zu finden gewußt hat, die die Kirche des Abendlandes so lange beherrscht haben. Aber fast wunderbarer ist es noch, daß er noch nicht aus seiner Grundanschauung die Konsequenz der Fortdauer der rechtlichen Buße gezogen hat. Kann Gott einmal Satisfaktion geleistet werden, warum nicht immer? Indessen nur mit Widerstreben — *piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem*, de paen. 7 — ist er an die Darlegung der zweiten Buße gegangen, und er hat sie als Montanist ganz aufgegeben zusammen mit ihrer Autorität, Hermas, dem *apocryphus Pastor moechorum* (de pud. 10. 20). Jetzt berief er sich auf den 1. Johannesbrief und den Hebräerbrief, die für Todsünden (Mord, Götzendienst, Betrug, Lästerung, Hurerei) keine Buße gestatten, ließ aber für die *delicta cotidianae incursionis* (zürnen, fluchen, schwören, lügen) durch die Fürbitte Christi Vergebung eintreten (ib. 19. 20). Die sittliche Grundrichtung seiner Persönlichkeit arbeitete sich hierin hervor, gestützt auf die Disziplin des Parakleten. Er fiel damit nicht heraus aus seiner Grundanschauung: Gott hat sein Gesetz gegeben, es muß befolgt werden im großen, mag auch im kleinen seine Milde walten. — Wir kommen später auf die Bußtheorie Tert. zurück.

26. Weit weniger deutlich als in der Taufe sind die Fortschritte

---

p. 1225 b. In der Bußlehre ist der Sinn natürlich der der rechtlichen *reparatio iniuriae*.

1) de paen. 9: *haec omnia exomologesis, ut . . . de periculi timore dominum h o n o r e t, ut in peccatorem ipsa pronuntians pro dei indignatione fungatur et t e m p o r a l i a f f l i c t a t i o n e a e t e r n a s u p p l i c i a, non dicam frustretur, sed e x p u n g a t . . . In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parcet.* — Ib. 11: *castigationem victus atque cultus offenso domino praestare.*

2) Auch *medicina* wird sie genannt 7 cf. 10; *sanare* de pud. 2.

in der Anschauung vom Abendmahl in unserer Zeit. Wir beginnen mit Irenäus. Es dürfte für das Verständnis praktisch sein, bei dem Opfergedanken einzusetzen. Daß die eucharistischen Gebete das rechte gottgefällige Opfer sind, war ein überkommener Gedanke (S. 137). Derselbe empfängt bei Iren. eine neue Wendung. Christus hat die Jünger angewiesen die Erstlinge der Kreatur, Brot und Wein, Gott als Opfer darzubringen. Indem er über diesen Elementen die Einsetzungsworte sprach, gab er ihnen den Charakter als Leib und Blut und damit die ideelle Opferqualität. Somit kann man sowohl sagen, daß Brot und Wein Gott dargebracht werden, als auch daß die eucharistischen Gebete bzw. die Einsetzungsworte der eigentliche Opfergegenstand sind. So geht in dem eucharistischen Opfer die Weissagung Mal. 1, 10 f. vom Preis des göttlichen Namens und von dem reinen Opfer in Erfüllung, und deshalb können die Juden nicht opfern, da ihnen das Wort als Opfermittel fehlt.[1]) Was Iren. meint ist also dies: die Christen bringen Brot und Wein als Opfer dar, aber sie tun dies vermöge des eucharistischen Dankgebets, das jene sinnlichen Elemente besonders qualifiziert. Dabei denkt Iren. keineswegs daran, daß Christus selbst geopfert würde. Er meint nur, daß Brot und Wein vermöge der Einsetzungsworte als Leib und Blut gelten.

Das führt uns weiter zur Frage, was denn die Eucharistie eigentlich ist. Zwei Gesichtspunkte leiten hierbei das Interesse des Irenäus. Einmal soll durch das Abendmahl die Fähigkeit des Fleisches Unsterblichkeit zu empfangen erwiesen werden, sodann soll das Abendmahl beitragen zur Erkenntnis der Identität des Weltschöpfers und des Vaters Christi. — Die Gnostiker, so hören wir, dürfen nicht, wie sie es doch tun, das Brot und den Wein, über denen das Dankgebet gesprochen ist, als Leib und Blut Christi bezeichnen, denn nach ihrer Anschauung sind Brot und Wein ja vom Demiurgen geschaffen, wie kann Christus sie dann als

---

1) Ir. IV, 17, 5: *suis discipulis dans consilium primitias deo offerre ex suis creaturis . . ., eum qui ex creatura panis est accepit et gratias egit dicens: hoc est corpus meum, et calicem similiter qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo,* es folgt Mal. 1, 10. 11. Ibid. 6: *quoniam ergo nomen filii proprium patris est et in deo omnipotente per Iesum Christum offert ecclesia, bene ait . . .* (Mal. 1, 11): *„et in omni loco incensa offertur nomini meo et sacrificium purum", incensa autem Ioannes in Apocalypsi „orationes" ait esse „sanctorum".* IV, 18, 4: *et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori offerens ei cum gratiarum actione ex creatura eius. Iudaei autem non offerunt, manus enim eorum sanguine plenae sunt, non enim receperunt verbum quod offertur deo.* Vgl. Just. Dial. 41. 117.

seinen Leib bezeichnen?[1]) Man sieht, es handelt sich nur um die Besitzergreifung der ihm zugehörigen oder nicht zugehörigen Substanzen durch Christus. — Nun fragt Iren. aber weiter, wie die Gnostiker sagen dürfen, daß das Fleisch des Menschen vergänglich sei, während es doch von Christi Leib und Blut genährt werde. Ausdrücklich wird dabei von zwei Bestandteilen der Eucharistie geredet *Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος, προσλαμβανόμενος τὴν ἐκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τὴν εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα* (IV, 18, 5). Es fragt sich, was unter der „himmlischen Sache", die in dem Abendmahl ist, zu verstehen sei. Man kann an Leib und Blut Christi denken, wie es seit Luther üblich ist, doch darauf führt der Zusammenhang nicht. Voran geht der Gedanke, daß die Christen, im Gegensatz zu den Gnostikern, Gott das ihm Angehörende darbringen, und daß sie „die Gemeinschaft und Einheit von Fleisch und Geist" verkünden.[2]) Folgt darauf, mit „denn" eingeleitet, der oben angeführte Satz, so scheint derselbe nur sagen zu können, daß auch in der Eucharistie eine derartige Verbindung vorliege, wie ja auch in dem Menschen, der sie und mit ihr die Unsterblichkeitshoffnung empfangen hat. Nun ist aber das, was Unsterblichkeit wirkt, der Geist (s. V, 3, 3; 8, 1; 13, 4). Dann meint Iren. wohl, den Elementen ist nach der „Ekklese"[3]) der Geist gegenwärtig. Da aber der Logos es ist, der die Elemente zu seinem Leibe macht, so wird der Geist auf den Logosgeist zu beziehen sein. Und in der Tat heißt es in anderem Zusammenhang, daß Brot und Kelch den Logos Gottes aufnehmen und daß sie dadurch zur Eucharistie oder dem Leibe Christi werden. Der Logosgeist verbindet sich also mit den Ele-

1) IV, 18, 4: *quomodo autem constabit eis* (den Gnostikern), *eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse domini sui et calicem sanguinem eius, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, id est verbum eius, per quod lignum fructificat . . . et terra dat . . . plenum triticum in spica?* — IV, 33, 2: *quomodo autem iuste dominus, si alterius patris existit, huius condicionis, quae est secundum nos, accipiens panem, suum corpus esse confitebatur et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit?*

2) *προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες [καὶ ὁμολογοῦντες] σαρκὸς καὶ πνεύματος [ἔγερσιν].* Der griechische Text der Stelle ist interpoliert, wie die Klammern anzeigen, der lateinische hat das Ursprüngliche erhalten,

3) So sagt Iren. für *ἐπίκλησις*, es ist die Einladung an den Geist zu kommen, wie Tert. (de bapt. 8) von einem *invitare* des Geistes spricht. Entstanden ist diese Vorstellung aus jenem Marara tha zu Schluß des alten eucharistischen Gebetes (vgl. S. 132 A. 1).

menten und dadurch und insofern werden sie zum Leibe Christi. Dieselben Elemente also, die den Leib ernähren — wie Justin (S. 283), so hebt auch Iren. dies besonders hervor — sind nunmehr Träger des Logos und in diesem Sinn Leib Christi und wirken das ewige Leben im Menschen.[1]) Sofern die Elemente ihre natürliche Funktion ausüben, sind sie nicht verwandelt. Ja mehr noch, von einer Gegenwart des Leibes Christi als solchem ist überhaupt nicht zu reden,[2]) sondern der Logos hat sich mit dem Brot verbunden und dies zu seinem Organ und so gewissermaßen zu seinem Leibe gemacht. Daß das Brot Brot bleibt, hebt Iren. geflissentlich durch die Erwähnung des Fortbestandes der natürlichen Funktionen des Brotes hervor. Sofern aber andrerseits der Logos mit dem Brot sich vereinigt hat, wird der Leib des Menschen auch von der Logoskraft durchdrungen.

Die Gedanken des Irenäus vom Abendmahl reichen über die unbestimmte Formel Justins, daß Brot und Wein, die unseren Leib ernähren, nach christlicher Lehre auch Leib und Blut Christi seien, nicht hinaus. Ja erst bei Ir. wird es klar, warum diese Formel so unbestimmt gehalten war. Die Ansicht des Iren. faßt sich kurz in folgende Gedanken zusammen: 1) Brot und Wein dienen zum Opfer, vermöge der besonderen ideellen Qualität, die das eucharistische Gebet ihnen gibt, d. h. sofern sie als Christi Leib angesehen werden. 2) Durch die Anrufung Gottes empfangen Brot und Wein auch für den Genuß einen besonderen Charakter, indem der Logosgeist sich mit ihnen verbindet; das entspricht der Tatsache, daß von Anfang an der Logos in der Natur wirksam ist. 3) Brot und Wein bleiben was sie sind, indem sie ihre

1) V, 2, 2f.: *τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα. Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις· πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν,* Eph. 5, 30. — Brot und Wein *προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶν σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ· οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καὶ τεθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου.* — Der *λόγος τοῦ θεοῦ* in diesen Sätzen ist auf Christus zu beziehen, wie die Verbindung mit *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* zeigt, und wie es der Gedanke, daß der Sohn des Schöpfers oder sein Logos allem Irdischen das Wachstum gibt, bestätigt, IV, 18, 4, s. das Zitat oben S. 369 A. 1.

2) In einem Frag. (Stieren II, 832) weist Iren. es als Mißverständnis zurück, daß die Eucharistie *τῷ ὄντι* Fleisch und Blut sei. Im übrigen spricht er fast immer von *σῶμα καὶ αἷμα.*

natürlichen Wirkungen fortsetzen, aber sofern der Logos sich mit ihnen vereinigt hat, sind sie seine Mittel oder sein Leib und Blut geworden. 4) Indem sie das Fleisch physisch durchdringen, führen sie auch den Logos in dasselbe hinein, und er macht es unsterblich. 5) Sofern Brot und Wein der Kreatur angehören und doch der Logos sie zu seinem Leibe macht, ist es klar, daß er der Sohn des Schöpfers ist. Sofern Brot und Wein physisch im Fleisch wirken und doch Träger des Logosgeistes werden, ist erwiesen, daß auch das Fleisch des Menschen der Unsterblichkeit fähig ist. Das ist die antignostische Spitze, die Iren. seinen Gedanken gegeben hat.

Überschaut man diese Gedanken, so tritt die ursprüngliche Grundlage der Abendmahlsvorstellung — Christus selbst ist gegenwärtig und wirksam — noch deutlich hervor. Auf die Geistwirkung Christi kommt es dem Irenäus an, Brot und Wein werden zu sinnlichen Medien dieser Wirkung und in diesem Sinn Leib und Blut Christi. Auch das ist eine alte Vorstellung, daß Christi Gegenwart ewiges Leben verleiht. Relativ neu dagegen ist die physische Bindung des gegenwärtigen Christus an die sinnlichen Elemente durch die Ekklese. Dadurch wird das Abendmahl in ähnlicher Weise als Mysterium gefaßt, wie Tertullian es für die Taufe gelehrt hatte. Ebenso ist nicht zu verkennen, daß der Opfergedanke einen Schritt vorwärts getan hat. Zwar sind an sich die Elemente die Opfergaben, aber sie sind es in der besonderen Qualität, die ihnen die Ekklese verleiht, d. h. schließlich doch sofern sie Leib und Blut Christi darstellen. Sobald nun die Wandlung der Elemente in den wirklichen Leib Christi konsequent durchgeführt werden wird, muß sich der Opfergedanke auf Leib und Blut Christi selbst richten. So sind die Keime einer weiteren Fortbildung der Abendmahlslehre bei Irenäus schon deutlich erkennbar.

27. Tertullian hat nur gelegentlich vom Abendmahl geredet. Über seine Ansicht herrscht Streit. Tert. will die 4. Bitte *spiritualiter* auffassen. *Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae* (Joh. 6, 35). *Et paulo supra: panis est sermo dei vivi, qui descendit de caelis* (Joh. 6, 33). *Tum quod et corpus eius in pane censetur: hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius* (de orat. 6). Die Ansicht, die aus diesen Sätzen sich ergibt, ist nun die. Wir bitten in der 4. Bitte um Christus den Logos, der das für die Seelen ist, was das Brot für die Leiber, wir bitten somit um das unsterbliche Leben. Dies läuft auf die Gedanken des Irenäus hinaus, die geistige Gegenwart Christi ist die eigentliche Gabe des Abendmahls. Aber dieser Gedanke wird durch einen anderen ergänzt. Auch

der Leib Christi fällt in irgend einem Sinn unter den Begriff [1]) des Brotes. Den Sinn gibt nun aber das Folgende an, es handelt sich um die Unzertrennlichkeit vom Leibe Christi. Das bedeutet nun nichts anderes als was 1. Kor. 10, 17 gemeint ist. Das eine Brot macht aus den vielen Empfängern einen Leib. Von der Einheit des Leibes Christi oder der Gemeinde nicht getrennt zu werden, ist also das zweite, was erbeten wird. Nicht wie Irenäus denkt Tert. bei dem Leibe hier an die Abendmahlselemente, sondern an die Gemeinde, die Christus zu seinem Leibe macht. Es liegt auf der Hand, daß dies die realistische Deutung der Abendmahlsworte ausschließt. Also: im Abendmahl ist der Logos geistig gegenwärtig und die Elemente sind die sinnlichen Symbole seiner Gegenwart; aber auch der Leib Christi ist gegenwärtig, nämlich die durch Christus zu seinem Leib geeinte Gemeinde. Indem der Christ der geistigen Gegenwart Christi teilhaftig wird, wird ihm die Gemeinschaft mit der Gemeinde Christi aufs neue zuteil.

Indessen tritt an anderen Stellen auch die irenäische Anschauung, daß Brot und Wein Christus als sein Leib dienen, hervor. Wie Christus Wasser und Öl bei der Taufe zu seinen Zwecken braucht, so „vergegenwärtigt" er auch durch das Brot seinen Leib. Dabei ist nun aber sicher nicht an eine Realpräsenz des Leibes zu denken, sondern das Brot soll nur *figura corporis* sein d. h. eine uneigentliche, metaphorische oder symbolische, Darstellung des Leibes. Diese erweist freilich die Wirklichkeit des Leibes Christi, aber nur in dem Sinn wie jedes Abbild die Wirklichkeit des Abgebildeten dartut. Gerade die Art, wie Tert. — in antimarcionitischem Interesse — aus dem Vorhandensein der „Figur" des Leibes auf die Wirklichkeit des letzteren schließt, zeigt, wie fern ihm noch der Gedanke der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl liegt.[2]) Wie anders hätte sich bei Luther

---

1) Das bedeutet *censeri*, s. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tert., 1874, S. 40 ff.

2) c. Marc. I, 14: *panem, quo ipsum corpus suum repraesentat.* Leimbach (S. 20 f., vgl. d'Alès, La théol. de Tert. p. 356 f.) hat bewiesen, daß *repraesentare* bei Tert. oft = *praesentare* ist, aber daraus folgt noch nichts über die Art der gemeinten Vergegenwärtigung. — c. Marc. IV, 40: *acceptum panem . . . corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest. — Lavabit, inquit* (Gen. 49, 11) *in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum . . . Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit qui tunc vinum in sanguine figuravit.* Zum Sprachgebrauch von *figura* s. Leimbach S. 67 ff. — S. noch c. Marc. I, 19: *panem corpus suum appellans, ut et hinc iam intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in panem prophetes figuravit,* Jer.

ein solcher Beweis gestaltet! Zwar ist Tert. der Überzeugung, daß auch der Leib Christi sich im Himmel befinde (oben S. 337), trotzdem denkt er bei dem Ausspruch, daß Christus sein Fleisch zur Speise gibt, lediglich daran, daß das Wort durch die Vermittlung der leibhaftigen Offenbarung gehört und angenommen werde.[1]) So ganz außerhalb seines Gesichtskreises liegt der Genuß des wirklichen Leibes Christi. — Gegen dies Resultat sprechen nun auch nicht solche Stellen, in denen von einem Genuß des Leibes Christi die Rede ist, da sie nur dem Sprachgebrauch entsprechen und keinerlei Bestimmung über den „Leib“ geben.[2]) Tertull. kommt sonach im ganzen auf dieselben Abendmahlsgedanken hinaus wie Irenäus. Er glaubt an die lebenspendende Gegenwart Christi im Abendmahl und er sieht in den Elementen den „Leib“ Christi. Der Unterschied besteht aber darin, daß er die Elemente nicht in der Weise des Irenäus zu Trägern des Logos zu machen, also die Wirkung des Logos nicht an die sinnlichen Wirkungen der Elemente zu knüpfen scheint.[3]) Aber man kann letzteres allerdings nicht sicher behaupten, die Ernährung durch den Leib Christi könnte auch im Sinn des Irenäus verstanden werden. Dafür könnte auch die Tauflehre Tert. herangezogen werden mit ihrer Einwohnung des Geistes im Wasser. Aber nichts kann dafür angeführt werden, daß Tert. diese Analogie befolgt hat. Sehen wir recht, so trägt seine Abendmahlslehre einen altertümlicheren Charakter als seine Tauftheorie.

Es war von alters her üblich, die eucharistische Feier als Opfer zu bezeichnen.[4]) So sagt auch Tertullian von dem christlichen Gottes-

---

11, 19. — c. Iud. 10. de anim. 17: *vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit. Consecrare* bedeutet zu etwas weihen, einen heiligen Charakter verleihen, auch dieser Begriff führt nicht auf die „Impanationslehre“ (gegen Leimbach S. 96), da er rein formaler Natur ist.

1) de resurr. 37: *itaque sermonem constituens vivificatorem, quia spiritus et vita sermo, eundem etiam carnem suam dixit, quia et sermo caro erat factus, proinde in causam vitae adpetendus et devorandus auditu et ruminandus intellectu et fide digerendus.*

2) de pud. 9: *opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet.* — de resurr. 8: *caro abluitur, ut anima emaculetur . . . Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur.* De orat. 19: *accepto corpore etc.* Der sinnliche Vorgang ist nach dem Zusammenhang das Mittel der geistigen Einwirkung, auf sie kam es Tert. an.

3) Die ausführliche Erörterung von Leimbach, der Harnack zugestimmt hat (DG. I, 398), kommt zum Resultat, daß Tert. wesentlich die lutherische Theorie vertreten habe. Ich stimme Loofs in der Bestreitung dieser Ansicht (PRE. I[3], 59f.) zu. Leimbachs Fehler ist, daß er das zu Beweisende voraussetzt und die unbestimmten rein formalen Ausdrücke Tert. in diesem Sinn deutet.

4) s. oben S. 137. Auch später mit Beziehung auf die Gebete, z. B. Didascal.

dienst: *aut sacrificium offertur aut sermo administratur* (de cult. fem. II, 11). Aber der Opfercharakter der Feier scheint nach ihm in alter Weise noch an den Gebeten zu haften. Tert. weiß von Christen, die um das übernommene Fasten nicht zu unterbrechen, an den *sacrificiorum orationibus* nicht teilnehmen wollen, er rät ihnen dies doch zu tun, den Leib des Herrn zu empfangen, aber aufzubewahren, und auf diese Weise sowohl der *participatio sacrificii* als der Fastenpflicht zu genügen.[1]) Hiernach ist klar, daß man das Opfer für vollzogen ansah durch Teilnahme an den *sacrificiorum orationes*. Die jährlichen Gebete und Opfer — Almosen — für die Verstorbenen, von denen Tert. redet (de monog. 10. de exh. cast. 11. de cor. 3), gehören schwerlich hierher.[2]) Auch hier ist Tert. altertümlicher als Irenäus.

Die Fortschritte in der Abendmahlslehre sind in unserem Zeitalter weniger signifikant als die Fortbildung der Taufe und Bußtheorie. Man war in der Hauptsache bei der alten Auffassung stehen geblieben, nach der das Abendmahl die Gegenwart des lebendigen Christus vermittelt, durch die Unsterblichkeit dem Menschen zuteil wird. Aber schon zeigten sich bei Irenäus neue Elemente. Zwar soll das Brot Brot bleiben, aber mit dem Brot ist irgendwie die Kraft des Logos verbunden. Dann: die Elemente werden Gott dargebracht, aber sofern sie zu Trägern Christi qualifiziert sind. Hier setzen die späteren Fortbildungen der Lehre ein.

28. Mit diesem letzten Hauptstück der antignostischen Lehre sind wir auf unseren Anfang zurückgewiesen. Im Gegensatz zu den gnostischen Kirchen hat die katholische Kirche 1) den Kanon — die *scripta auctoritas* (Tert. de cor. 3) — zu einer dogmatischen Größe erhoben, sie hat die überkommene katholische Tradition als seine Interpretin anerkannt, sie hat statt des „Geistes" das „rationelle" Verständnis dieser gegebenen Größen gefordert und sie hat endlich das kirchliche Amt als den legitimen Inhaber der kirchlichen Wahrheit proklamiert. Es gibt eine Wahrheit Gottes in der Kirche, es ist die Wahrheit der inspirierten Schrift, der kirchlichen Tradition oder dann die Wahrheit, die der Episkopat durch die Sukzession besitzt. 2) Sodann ist festgestellt, welches die Grundwahrheiten der Kirchenlehre sind, und sie sind genauer formuliert worden im Gegensatz zu den gnostischen Theorien. Über Gott, Christus, die Dreieinigkeit, über die Welt und den Menschen,

---

syr. 9: *wenn du die Eucharistie des Opfers empfangen hast.* Ib. 11: *das Opfer für Gott ist aber unser Gebet und unsere Eucharistie;* ib. 26.

1) de orat. 19: *accepto corpore domini et reservato utrumque salvum erit et participatio sacrificii et executio officii.*

2) Vgl. die vorsichtige Untersuchung von Kattenbusch, PRE. XII³, 675f.

über die Sünde und die Erlösung besaß man nun Gedanken scharf antignostischen Gepräges; sie gaben den kirchlichen common sense wieder, aber sie taten das in verschärfter und geklärter Weise. Man hielt an den alten Formeln fest, aber man deutete sie im Sinn umfänglicher Theorien. Die von alters her betriebene Explikation der Glaubensregel hat sich immer mehr zu einer selbständigen Größe neben und über der Glaubensregel ausgewachsen. Theologische Ideen fangen dadurch an in das Gemeindeleben einzugreifen. Statt der erbaulichen Betrachtungen der Väter oder der Inspirationen der Pneumatiker macht man Gedanken und zusammenhängende Theorien geltend. Entsprechend der Stellung der Kirche in der Welt hat sie ihren Besitz entfaltet und theoretisch fixiert. Den „Systemen" der Gnostiker stellt sie ein ebenbürtiges theoretisches Gedankengefüge entgegen. Aber diese Gedanken sind gebunden an die kirchliche „Wahrheit"; so sehr sie sich komplizieren, so stark sie modernisiert sind, so sehr sollen und dürfen sie nichts anderes sein als eine Auslegung der Glaubensregel resp. der Heil. Schrift. Man gestattete niemandem mehr neue Inspirationen, aber man verlangte von allen neuen Gedanken, daß sie alt seien oder sich durch den Bürgschein der alten inspirierten Wahrheit legitimieren. Die Christenheit hat alle Wahrheit, aber es ist die apostolische Wahrheit. Unter diese Fahne werden alle Erkenntnisse der Zeit gestellt. Dabei ist es in der Kirche geblieben. — 3) Aber weiter, die Kirche hat die alten Heilsmittel, die sie besaß, organisiert zu kirchlichen Institutionen, und sie hat damit einen weiteren Grundstein ihres Baues fest in den Boden der Welt eingesenkt. Sie hat die apostolische Wahrheit, die sie durch Unterricht und Predigt der Welt bringt. Und sie hat die Gnadenmittel, die dem Sünder den Geist und die Vergebung schenken und sie ihm wiederbringen, falls er sie verlor, und die ihm das ewige Leben in der vergänglichen Welt zueignen. In diesen Institutionen liegt das Heil der Welt, diese Mysterien allein erretten und machen der Errettung gewiß.

So ist die altkatholische Kirche entstanden, indem sie prinzipiell die apostolische Kirche blieb und wurde. Sie war die Trägerin der apostolischen Lehre und sie deutete sie mit apostolischer Autorität, und sie war die Spenderin der urchristlichen Gnadenmittel und sie waltete ihrer mit der Autorität der Apostel. Sie hat sich erhalten und durchgesetzt, indem sie den Kern der apostolischen Überlieferung festhielt, gerade dadurch daß sie sie den Bedürfnissen der Zeit anpaßte. Sie blieb prinzipiell die alte Kirche und beherrschte doch die neue Zeit. Der Kanon, die Glaubensregel resp. ihre Erklärung und die kirchlichen Gnadeninstitutionen sind die Mittel, durch die sie die Gnosis

überwand und ihre Existenz geschichtlich stabilierte gegenüber allen unruhigen Elementen in der Welt und in ihrem eigenen Kreise. Alles in ihr war konkret und massiv geworden, aber die alte Autorität verlieh ihm einen idealen Schimmer. Und jenes war notwendig im Prozeß der Entwicklung wie dieses.

Damit ist der altkatholische Kirchengedanke auch in seinem ganzen Umfang erkannt. Die apostolische Wahrheit und die Autorität des Episkopates sind ihr Grund. Hierin setzt sich das Vorbild der Synagoge durch (oben S. 312). Aber die Kirche ist nicht nur autoritative Lehr- und Erziehungsanstalt, sie ist auch Heilsanstalt, denn sie hat die Sakramente. Damit gewinnt sie eine Grundlage, die die Synagoge nicht besessen hat. Die Symbole der Beschneidung und der Wassertaufe reichen in keiner Weise heran an die Realitäten der Geisttaufe und der Lebensmitteilung in der Eucharistie. Durch sie wird die Autorität des Amtes auf das höchste gesteigert. Nicht nur, daß der Opfergedanke den christlichen Priester schuf (oben S. 371), der Amtsträger wurde auch Inhaber und Verwalter der Gnadengaben und dadurch der Heilsmittler. Er hatte mehr zu bedeuten als der alttestamentliche Priester. Doch erst die Anfänge hiervon waren in unserem Zeitalter gewonnen.

29. Von zwei Motivpaaren ist die Gestaltung der eschalogischen Ideen bedingt. Große Epochen innerer Befreiung von der Welt stärken ebenso die eschatologische Betrachtung, wie harter äußerer Druck seitens der Weltmacht oder der Weltlage. Dazu kommt das zweite. Je reiner der Charakter der Erlösungsreligion in einer Zeit sich darstellt, desto einfacher und schlichter wird die christliche Hoffnung ausfallen; es handelt sich bei ihr nur um das Bewußtwerden von zwei innerlich notwendigen Konsequenzen: wie Gott die Seele errettet hat, so wird er auch den Leib erretten, und wie er uns errettet, so wird er seine ganze Kirche erretten. Unruhiger und vielgestaltiger fällt dagegen die Eschatologie auf dem Boden des gesetzlich infizierten Christentums aus, denn hier rückt sie unter den Gesichtspunkt der Entscheidung und der Lohnerteilung, hier muß sie möglichst genau und vielseitig den mancherlei Formen menschlichen Verdienens angepaßt werden. Erst sie bringt ja wirkliches Leben, alles andere war nur Vorbereitung. Hierzu kommt weiter, daß die Eschatologie von alters her ein reiches Erbe jüdischer Ideen mit sich führt, die mancherlei Deutungen Spielraum gewähren.

Wie in dem Zeitalter der antignostischen Väter überhaupt festgestellt worden ist, was in der Folgezeit als christlich zu gelten habe, so auch in der Eschatologie. Die oben ausgesprochenen Beobachtungen bestätigen sich uns an Irenäus einer-, Tertullian und Hippolyt anderer-

seits. Aus dem Mittelpunkt seiner Religion quillt der eschatologische Hauptgedanke des Irenäus hervor, wie er in den letzten Worten seines großen Werkes es zum Ausdruck bringt: *ut . . primogenitus verbum descendat in facturam, hoc est in plasma et capiatur ab eo; et factura iterum capiat verbum et ascendat ad eum, supergrediens angelos, et fiat secundum imaginem et similitudinem dei* (V, 36, 3). Der Geist Gottes, der die Seele lebendig gemacht hat, führt sein Werk an dem Menschen zur Vollendung, indem er in der Auferweckung auch den Leib lebendig macht (V, 7, 1; 13, 4). Und dieser ist fähig Gottes Wirkung aufzunehmen, wie einst am Anfang der Tage, so auch an ihrem Ende, wie hinsichtlich des zeitlichen, so auch des ewigen Lebens (V, 3, 2f.). So ist die Auferstehung für Irenäus wie ähnlich für Paulus eine einfache Konsequenz seines Erlösungsgedankens. Das jüngste Gericht hat, unter diesem Gesichtspunkt angesehen, keinen anderen Sinn als den eines konsequenten Abschlusses der durch Christus eingeleiteten Entwicklung. „So viele die Liebe zu Gott bewahren, denen schenkt er Gemeinschaft mit sich selbst. Gemeinschaft aber mit Gott ist Leben und Licht und Genuß der von ihm (geschenkten) Güter. So viele aber nach ihrem Entschluß Gott verlassen, über die läßt er die Trennung von sich selbst kommen. Trennung aber von Gott ist Tod . . . Die nun durch ihren Abfall die vorhergenannten Güter verloren haben, die befinden sich, da sie ja von allen Gütern entblößt sind, inmitten der Strafe, indem nämlich Gott nicht von sich aus[1]) straft, sondern jene Strafe ergibt sich daraus, daß sie eben aller Güter beraubt sind. Ewig aber und endlos sind die Güter von Gott. Daher ist auch ihr Verlust ewig und endlos“ (Ir. V, 27, 2). Diese Sätze lesen sich wie eine Paraphrase der johanneischen Gedanken, daß Gott niemand richtet, und daß wer nicht an den Sohn glaubt, schon gerichtet ist.

Im Gegensatz zu den Gnostikern wird dabei auf die leibliche Auferstehung besonders Gewicht gelegt. Unter den mancherlei Gründen für sie, die man von alters her anführte, hat Irenäus auch den hervorgehoben, daß das Abendmahl die Unsterblichkeit Christi auch dem Leibe zuführe (s. oben S. 369). Aber die ganze eschatologische Tradition gewann für ihn durch die antignostische Position höheres Interesse als man erwarten möchte. Er verfocht sie, wie Johannes sie vertreten hatte neben den Anschauungen seines Evangeliums. Der Antichrist faßt den ganzen Abfall und teuflischen Irrtum in sich zusammen (V, 25, 1. 5; 28, 2; 29, 2). Alles in der Weltentwicklung dient dazu die freien Menschen vorzubereiten auf die Unsterblichkeit und die *aeterna subiectio*

1) Das bedeutet hier προηγητικῶς.

deo. Das gilt auch von dem letzten Kampf: *novissimus enim agon hic iustorum, in quo vincentes coronantur incorruptela* (V, 29, 1). Christus erscheint, den 6000 Jahren der Welt folgt die erste Auferstehung und die *requietio* des 7. Jahrtausends samt der Herrschaft der Gerechten (V, 28, 3; 32, 1; 33, 2; 34, 1; 35, 1). In Palästina erquicken sich die Gläubigen an den wunderbar reichen Früchten des Landes, die nach Papias geschildert werden (V, 33, 3 f. 1). Hat Paulus, um den Weissagungen der Propheten über Israel die Erfüllung zu sichern, eine Bekehrung Israels in der letzten Zeit in Aussicht genommen, so läßt Irenäus diese Weissagungen in Erfüllung gehen in der Errettung der Kirche, *quoniam ecclesia est semen Abrahae* (V, 34, 1; 32, 2). — Auf das tausendjährige Reich folgt das Ende: „Weil nun in dieser Welt einige sich dem Licht zuwenden und sich durch den Glauben mit Gott vereinigen, die anderen aber sich fernhalten vom Licht und sich von Gott abtrennen, kommt der Logos Gottes allen die ihnen angemessene Wohnung zuweisend, den einen, die im Licht sind, damit sie die Güter, die in ihm sind, genießen, den anderen, die in der Finsternis sind, damit sie teilhaben an der Pein in ihr. Und deshalb heißt es, daß er die zur Rechten in das Reich des Himmels rufe, die zur Linken aber in das ewige Feuer sende, denn sie selbst haben sich aller Güter beraubt" (V, 28, 1). Der neue Himmel und die neue Erde werden geschaffen (V, 36, 1). Nach den Presbytern sind aber in diesem Vollendungszustand mancherlei Stufen anzunehmen. „Die einen werden in den Himmel aufgenommen werden, die anderen werden im Paradiese verweilen, wieder andere in der Stadt wohnen", aber sie alle werden Gott schauen nach dem Maß ihrer Würdigkeit. „Und durch diese Stufen werden sie fortschreiten durch den Geist zum Sohn, durch den Sohn aber emporsteigen zum Vater." Dann übergibt der Sohn dem Vater die Herrschaft nach 1. Kor. 15, 25 ff. (V, 36, 1. 2).

In diesem weltgeschichtlichen Entwicklungsgang kommt alles zum Ziel. Christi umbildendes und neugestaltendes Wirken und die menschliche Freiheit sind die Faktoren, die den Werdeprozeß innerlich bedingen. Seine Formen werden nach Maßgabe der alten Überlieferung gedacht, aber die treibenden Kräfte treten immer wieder deutlich hervor. Iren. hat die ganze überlieferte Eschatologie vorgetragen, aber er hat es mit der Ruhe und inneren Sicherheit getan, die ihm sein religiöser Standpunkt gewährte.

Es gab in jenen Tagen mancherlei eschatologische Stimmungen. Extreme Geister zogen mit ihren Anhängern in die Wüste, um dort Christus zu suchen, andere ließen sich von ihren Träumen verleiten, das Ende für das nächste Jahr zu weissagen (Hippol. in Dan. IV, 18. 19). Wieder andere, wie jener Cajus, den Hippolyt bekämpft hat, wollten

von der ganzen Apokalypse nichts wissen, denn wie ein Dieb in der Nacht, plötzlich und unerwartet, würde der Herr kommen (Hippol. WW. II, 241). Demgegenüber ist der Takt der Kirche zu bewundern. Sie übernahm die altchristliche Eschatologie — sie war mittlerweilen noch weiter ausgebildet worden —, aber sie konzentrierte die Vielheit der Vorstellungen auf gewisse maßgebende Grundgedanken. So haben Irenäus und Tertullian gedacht. — Oder man breitete die überkommenen Gedanken aus und interpretierte sie zu Nutz und Frommen des religiösen Lebens, weitläufig und eingehend, aber doch so, daß die gefährlichen praktischen Konsequenzen abgestoßen wurden. So steht es bei Hippolyt. Was liegt doch in der Tatsache beschlossen, daß die Christenheit regelmäßig *pro mora finis* betete (Tert. Apol. 39)!

Tertullian hat die Tradition nicht in dem Umfang wiedergegeben, wie Irenäus, aber er hat sie sicher anerkannt.[1]) Er hat aber vor allem, wie Irenäus, ihre praktische Seite hervorgehoben. Ihm, dem Realisten, kam es vor allem auf die Auferstehung des Fleisches an. Psychologie und Physiologie hat er zu ihrem Erweis in seiner Schrift de resurr. carnis mobil gemacht und alle Gründe, die irgend für die leibliche Auferstehung angeführt werden könne, zusammengebracht.[2]) Es liegt nun aber in der Eigenart seiner religiösen Grundanschauung, daß bei ihm der Auferstehungsgedanke eine andere Stellung gewinnt als bei Irenäus. Für letzteren war die Auferstehung die naturgemäße Folge des Erlösungswerkes, für Tertullian war sie das Fundament seiner Frömmigkeit oder die eigentliche Erlösung selbst. An ihr liegt es nämlich, ob das Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch zur Erlösung führt, denn durch sie wird Lohn oder Strafe dem Menschen zuteil. Die Hoffnung hat in der streng durchgeführten Erlösungsreligion einen anderen Charakter als auf dem Boden der Gesetzesreligion, dort wird sie durch die Erlösung gebracht, hier bringt sie erst die Erlösung. Daher hat die Bitte um das Kommen des Reiches im Munde Tertull. einen fast leidenschaftlichen Klang: „wie verlangen einige einen gewissen Aufschub für die Welt, während doch das Reich Gottes, um dessen Kommen wir bitten, zum Abschluß der Welt hindrängt? Wir wollen früher herrschen und nicht

---

1) s. z. B. über das Enddrama de res. 42, über den Antichrist de fug. 12; de an. 50. Über seine Eschatologie handelt eingehend L. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie innerhalb d. vornicän. Zeit, 1896, S. 291 ff.

2) Etwa Analogien aus dem Naturleben (res. 12. 52), das Leben des Menschen im Fleisch (7. 8), der Lohn, der dem Fleisch daher zusteht (15. 48), der Schöpfer kann auch wiederherstellen (11), Christus erlöst den ganzen Menschen (34. 47), Christus ist leiblich erstanden und kehrt auch so wieder (48. 51), die Überlieferung der Lehre (18. 21) etc., vgl. Apol. 48.

länger dienen" (de or. 5). Deshalb ist ihm aber auch die Auferstehung der Punkt im Christentum, auf dem die ganze Religion und Sittlichkeit beruht, der also fest und sicher ausgedrückt sein muß, da Lohn und Strafe klar sein müssen.[1]) Und von hier aus versteht sich auch die strenge Drohung mit der ewigen Strafe, deren Feuer seine Schlöte an den feuerspeienden Bergen hat, und deren Ewigkeit diese Berge bezeugen, die brennen und doch nicht verbrennen (de paen. 42. Apol. 48 fin. de res. 35).

Am ausführlichsten hat Hippolyt[2]) die eschatologischen Fragen bearbeitet auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen, bes. Daniels, und der Apokalypse. Man kann bei ihm sehen, wie umfänglich der apokalyptische Bestand zu jener Zeit gewesen ist, wieviel Jüdisches er in sich aufgenommen, und wie antijüdisch seine Grundrichtung gewesen ist. An die danielischen Weltreiche haben diese Betrachtungen angeknüpft. Zusammen mit der Idee der „Ökonomie" und der vier Bünde bilden sie die Grundlagen der christlichen Geschichtsphilosophie. Nicht eigentlich für die breite Masse der Gemeinde ist diese Erkenntnis bestimmt, sie ist ein Mysterium der Wissenden, über das der, der es kennt, schweigt (de antichr. 1; in Dan. IV, 5, 6; 15, 1). — Das vierte Weltreich ist das römische, das über alle Völker sich erstreckt (Dan. IV, 8, 3. 7; de antichr. 25). Fünfhundert Jahre dauert sein Bestand (Dan. IV, 24, 7).[3]) Dann nimmt die Ungerechtigkeit immer mehr zu, das Reich zerfällt in zehn Teile. Jetzt kommt der Antichrist in die Höhe, er besiegt die Teile des römischen Reiches (Dan. IV, 12, 2). Dies hatte ihm bisher entgegengestanden als der *κατέχων* (Dan. IV, 21, 3). Nun wütet er schrankenlos gegen die Christen. Ein „fremder und böser Geist in ihm", sowie die Juden treiben ihn zur Verfolgung an (Dan. IV, 12, 5; de antichr. 56. 58). Der Antichrist ist ein Jude, aus Dan stammt er her (de antichr. 14f.), er wird zuerst von vielen verachtet (WW. II, 234). In Jerusalem baut er wieder den Tempel auf und stellt die Herrschaft

1) de resurr. 21: *verisimile non est, ut ea species sacramenti, in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota connittitur, ambigue annuntiata et obscure proposita videatur, quando spes resurrectionis, nisi manifesta de periculo et praemio, neminem ad eiusmodi praesertim religionem, publico odio et hostili elogio obnoxiam persuaderet. Nullum opus certum est mercedis incertae, nullus timor iustus est periculi dubii. Et merces autem et periculum in resurrectionis pendet eventu.*

2) Vgl. L. Atzberger, Gesch. d. Eschatol. S. 271ff.

3) Nach de antichr. 49 besteht das römische Reich seit Augustus, nach Dan. IV, 24, 1 ist Christus im Jahre 5500 geboren; demnach hat das Christentum eine Geschichte von 500 Jahren zu durchlaufen bis zum tausendjährigen Reich. Die Zahlen zeigen, daß man sich auf eine längere Geschichte einzurichten beginnt.

der Juden wieder her (de antichr. 6. 25). Er gibt sich als Gott aus und verheißt allen die Erlösung (ib. 53. 55), in allem ist er das Gegenbild zu Christus (ib. 6), aber auch „ein Sohn des Teufels" (Dan. IV, 49, 3).[1] In nichts ist der unheilbare Bruch zum Judentum so schroff zum Ausdruck gekommen als in diesen Gedanken. Denn sie sprachen es deutlich aus, daß der Messias, auf den die Juden noch hoffen, der Teufel und der letzte Feind der Kirche ist. Zweitens aber zeigen sie, daß die Christenheit nicht mehr wie einst in Rom ihren ersten und letzten Feind erblickt, sondern im Judentum. Ja Rom selbst wird zum Helfer Israel und seinem Messias gegenüber. Damit wendet sich langsam das Blatt, die Christenheit und die römische Staatsgewalt sind Bundesgenossen dem letzten Feind gegenüber. So dient die Eschatologie selbst einer ruhigeren Betrachtung der Weltordnung.

Im übrigen läßt sich bei Hippolyt wahrnehmen, daß, wie ja auch bei Irenäus, die Eschatologie zu verblassen beginnt. Um der Vollständigkeit der Bibellehre willen und um Übertreibungen oder aber unbiblische Abschwächungen zu widerlegen, wird sie eingehend dargelegt, aber die Glut der inneren Anteilnahme fehlt. Die Hauptsache ist schließlich auch bei Hippolyt, daß die Würdigen und die Gläubigen, die den Geist empfangen haben, mit dem Bräutigam, wenn er kommt, eingehen in das ewige Reich (in Dan. IV, 59, 3).[2] Zumal der Gedanke des tausendjährigen Reiches, den auch Hippolyt nicht aufgeben konnte wegen des Zusammenhangs mit den sieben Jahrtausenden der Weltwoche, ist nicht viel mehr als eine Reliquie, und alle allzu sinnlichen Züge werden sorgsam vermieden (IV, 23, 4ff. und WW. II, 247).[3] Das ist verständlich; in dem Maß als man sich innerlich in das christliche Heil einlebte, mußte die jüdische Doublette zu dem christlichen Endgedanken

---

1) Der Gedanke des Antichrists wurzelt im späteren Judentum. Nach einer Form ist er ein mächtiger Fürst, nach der anderen tritt Beliar als samaritanischer Pseudoprophet auf, tut große Wunder und verführt, aber auch in ersterer Form scheint er eine Inkarnation des Teufels zu sein (Assumpt. Mos. 8 cf. 10 in.; Sib. III, 63ff.). Beides wirkt im Christentum nach. In der Asc. Jes. 4, 2f. erscheint Beliar „der große Fürst, der König dieser Welt" in der Gestalt des *Nero redivivus* cf. Sib. VIII, 70f. Hier — vgl. Apok. 13 — ist also Rom der Feind. Dann gewinnt der Gedanke die Überhand, daß der Antichrist der erwartete *Messias Iudaeorum* ist, und daß Rom mit dazu beiträgt, die Macht des Antichrists hintanzuhalten (s. auch Tertull. Ap. 32), die Juden sind μισόθεοι und allezeit Feinde Christi (Hippol. de antichr. 58; WW. II, 55. 68). Vgl. Bousset, Der Antichrist, 1895, und Religion des Judentums, S. 242ff.

2) Das Abendmahl ist *das Pfand des ewigen Lebens* (Hippol. WW. II, 96).

3) Die, welche an der ersten Auferstehung teilhaben und die Heiligen richten, sind jetzt nur die Märtyrer (Hippol. in Dan. II, 37, 4 cf. Tertull. de resurr. 43).

— und das ist das Millennium — den Herzen ferner rücken. Das eschatologische Drama ist in unserem Zeitalter, das die Grundlage der späteren Kirchenlehre abgesteckt hat, nicht dogmatisiert worden. Der christliche Glaube hat sich explicite über die Stücke der Glaubensregel — Auferstehung und ewiges Leben — nicht hinauserstreckt, implicite freilich faßte er alle Momente in sich, die die biblischen Bücher bzw. ihre jeweiligen Interpreten darboten. Die Anschauungen und Empfindungen haben sich auch auf diesem Gebiet gewandelt. Sie standen der Gnosis schroff gegenüber, aber sie waren doch nicht einfach identisch mit den Tendenzen, aus deren Bekämpfung die Gnosis hervorgewachsen ist. So zeigt sich auch an diesem letzten Abschnitt, was sich uns öfters schon ergeben hat.

§ 15. Die Theologie der alexandrinischen Väter.

Literatur: Clemens Al. († ca. 215) Schriften *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, Παιδαγωγός* ll. 3, *Στρωματεῖς* ll. 8, dazu *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί* und *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.* Ferner die Homilie *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* endlich ein großes Frg. aus den *Ὑποτυπώσεις,* lat. erhalten (Adumbrationes). Ausgaben v. Potter 1715 (im Folgenden sind die Kapitel- und Seitenangaben dies. Ausg. zitiert), Dindorf 1868, b. Migne t. 8. 9; in der Berliner Ausg. hat O. Stählin den Protr., Paedag., u. 6 Bücher d. Strom., 1905/6 ediert. — Von Origenes († 254) kommen bes. in Betracht *Περὶ ἀρχῶν* ll. 4, erhalten in der lat. Übers. Rufins, größere griech. Frag. sind erhalten; sodann *κατὰ Κέλσου* ll, 8, sowie die Kommentare. Ausgaben v. de la Rue 1733 ff., abgedruckt v. Lommatzsch 1831 ff., b. Migne t. 11—17; von der Berliner Ausgabe sind bisher 4 Bände erschienen (c. Cels., de orat., de mart. ed. P. Kötschau, in Joh. ed. E. Preuschen, Homil. in Jerem. ed. E. Klostermann). Vgl. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Litt. II (1903), 15 ff., 68 ff. Guerike, De schola quae Alex. floruit cat. 1824. 1825. Ch. Bigg, The christ. Platonists of Alex. 1886. Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik I, 113 ff. Zahn, Forschungen III (Supplementum Clementinum), 1884. J. Cognat, Clemens d'Alexandrie, 1859. E. de Faye, Clém. d'Alex., 1898. N. Bonwetsch, PRE. IV, 155 ff. F. J. Winter, Die Ethik d. Cl. v. Al., 1882. C. Merk, Cl. Al. in s. Abh. v. d. griech. Phil. Lpz. Diss. 1879. J. H. Müller, Idées dogmatiques de Clém. d'Alex., 1861. K. Ernesti, Die Ethik d. Tit. Flav. Clem. v. Alex., 1900. W. Scherer, Klem. v. Al. u. seine Erkenntnisprinzipien, 1907. Bratke, Die Stellung d. Cl. zum antiken Mysterienwesen in Stud. u. Krit., 1887, 647 ff. — Huetius, Origeniana, 1668. Thomasius, Orig., 1837. Redepenning, Orig., 2 Bde., 1841—6. E. Preuschen, PRE. XIV, 467 ff. H. Schultz, Die Christol. d. Or. im Zsh. s. Weltanschauung in Jahrb. f. prot. Theol., 1875, 193 ff., 369 ff. H. J. Bestmann, Orig. u. Plotinos in Ztschr. f. kirchl. Wiss., 1883, 169 ff. P. Mehlhorn, Die Lehre v. d. menschl. Freiheit nach Orig. in Ztsch. f. KG. II, 234 ff. J. Denis, De la philosophie d'Origène, 1884. G. Anrich, Clemens u. Origen. als Begründer der Lehre v. Fegfeuer in Abh. f. Holtzmann (1902), S. 97 ff. W. Schüler, die Vorstellungen v. d. Seele bei Plotin und Orig. in Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1900, 167 ff.

1. Wir stehen in dem Zeitalter der Severe. Das Christentum hatte sich innerlich konsolidiert und breitete sich äußerlich fortwährend aus. Die Zeitstimmung kam ihm gewissermaßen entgegen. Die Zersetzung der positiven Elemente in der Religion und im Staatsleben war immer weiter fortgeschritten. Man wirkte dem Verfall durch Zentralisierung entgegen. Der Orientalismus wirkt auf die abendländischen Anschauungen kräftiger als früher ein. Die Gottheit der Kaiser wird ernsthaft genommen. Der allmächtige Herrscher waltet durch ein ungeheures Beamtenheer. Das alte Volksrecht wird durch das abstrakte Juristenrecht ersetzt. Der Synkretismus in der Religion geht fort und er wird sozusagen verinnerlicht. In allen Göttern wird die eine Gottheit offenbar, und alle Kulte dienen ihrer Verherrlichung. Die Furcht und die Hoffnung gewinnen der Religion neue Anhänger. Auch die Gebildeten fangen an der Frömmigkeit nachzustreben. Ein eigentümlich sinnlicher Zug verbindet sich mit der synkretistischen Aufklärung. Alles wird zum Symbol des Ewigen, daher sucht man das Ewige in dem Einzelnen, Zeitlichen und Sinnlichen. Das Buch vom Leben des Apollonius [1]) kennzeichnet diese Frömmigkeit nicht minder deutlich als der Mithrazismus, der jetzt erst, nachdem das Griechentum ihn zurückgestoßen hatte, auf dem abendländischen Boden weite Ausdehnung findet.[2]) Der „göttliche Mann", der wirklich ein Gott ist, wie er sich in Apollonius darstellt,[3]) wird das Ideal. Er ist kein Magier und kein Wahrsager, sondern ein Weiser, der sich aus Pythagoras und von den Indern seine Weisheit geholt hat.[4]) Er weiß alles und ohne Unterlaß tut er Wunder.[5]) Er führt das Leben eines Asketen und wird immer mehr Gott, er hat die Stellung eines Kaisers in der Welt.[6]) Er ist durch und durch aufgeklärt, ein Weiser,

---

1) Philostratus, Vita Apollonii, ed. Kayser.

2) F. Cumont, Textes et monuments figurés relatif aux mystères de Mithra, 2 Bde., Brüssel 1896, 99; den 2. Teil des 1. Bandes gab Gehrich deutsch heraus: die Mysterien des Mithra, 1903. S. bes. die Karte, die die Ausbreitung des Mithrazismus veranschaulicht und vgl. dazu Harnack, Die Mission etc., S. 534 ff.

3) Vit. Apoll. II, 40 *ἀνὴρ θεῖος;* III, 28: *γενναῖος καὶ θεός* cf. III, 18. 29. 50. — VII, 38: Apollon. zieht den Fuß aus der Fessel, *τότε πρῶτον . . . φησὶν ἀκριβῶς ξυνεῖναι τῆς Ἀπολλωνίου φύσεως, ὅτι θεία τε εἴη καὶ κρείττων ἀνθρώπου,* cf. VIII, 13. Auf die Frage des Kaisers, warum die Menschen Apollon. für einen Gott halten, antwortet dieser: *ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ἀγαθὸς νομιζόμενος θεοῦ ἐπωνυμίᾳ τιμᾶται.*

4) IV, 44: nicht *μάντις,* sondern von Gott gegebene *σοφία;* I, 2: er hatte das *προγιγνώσκειν,* aber nicht *μάγῳ τέχνῃ.*

5) Z. B. III, 38. 39; IV, 10. 45; VI, 43; IV, 11 ff.; VIII, 5. 26. 31.

6) VIII, 31 fin. 4; III, 29. Die überfürstliche Würde des Weisen einzuschärfen ist die eine Tendenz des Buches (VIII, 4 wendet sich Apoll. gegen die Gottheit des Kaisers), die andere liegt darin, daß der Weise kein Magier ist.

der alle Erkenntnis hat, und doch gaben seine Taten Anlaß ihn als Zauberer anzuklagen.[1]) Er kann sich unsichtbar machen und er erscheint nach seinem Tode einem Jüngling, der in die Worte ausbricht: *πείθομαί σοι* (VIII, 31). — Es fehlen in dieser Idealgestalt nicht Züge, die Christus und den Aposteln nachgebildet sind. Aber Apollonius ist weiser als sie, Weisheit nicht Magie erklären sein Wesen. Das ist der ideale Repräsentant der Frömmigkeit: durch Weisheit ein Gott, aber kein Magier wie die Christen; ein Übermensch, der Philosoph ist, aber *ὑπερφιλοσοφῶν* (VII, 36).

Neben dem Ideal des rationalistischen Mystikers steht das heiße Streben nach Vereinigung mit der Gottheit und nach Sicherheit der Erlösung. Von der unteren Welt und ihren Dämonen befreien die Askese und die Kathartik, die Weihen und die Sakramente, welche der Mithrazismus lehrt, und sie führen die Seele sicher empor zu der oberen Welt, der sie entstammt. Eine heilige Schar bilden die Anhänger des Lichtgottes, die den Kampf wider die Mächte der Finsternis führen und dabei der Erlösung teilhaft werden. Derbe Mythen und sinnliche Sakramente machten diese Religion gerade den nichtgebildeten Kreisen verständlich, und sie entsprach ihrem Bedarf, indem sie alles hoffen und alles fürchten lehrte. Sie schien in den unteren Volksklassen die geborene Konkurrentin des Christentums zu sein. Aber dieses hat, so viel wir wissen, keinen Augenblick sich vor dieser Konkurrenz gefürchtet, dämonische Nachäffung der Wahrheit haben die Kirchenlehrer in den Sakramenten des Mithraskultus erblickt und zugleich das Bewußtsein gehabt, daß es eine barbarische Religion sei.

2. Es kann hier nicht weiter verfolgt werden, wie die neue Stimmung sich im römischen Reich entfaltete und wie sie teils dem Christentum entgegenkam, teils Anlaß zu den neuen Verfolgungen des 3. Jahrhunderts wurde. Aber auf eine Erscheinung muß hier notwendig hingewiesen werden, denn sie lehrt uns erst die geistige Bewegung, die unser Paragraph schildern soll, richtig zu schätzen. Es ist der Neuplatonismus.[2]) Mehr als eine Entwicklungslinie mündet in dieser großen historischen Erscheinung. Zunächst bildet der Neuplatonismus den Ausgang der antiken Philosophie. Die Philosophie kehrt zu dem Idealismus Platos zurück, nicht ohne den Ertrag der bisherigen Geistes-

1) z. B. VII, 34. 11.

2) Über Plotin und den Neuplatonismus s. die Geschichten der Philosophie von Überweg-Heinze, wo die ganze Literatur verzeichnet ist, von Windelband etc.; vor allem Zeller, Philosophie der Griechen; ferner E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik I, 106—186. Harnack, DG. I³, 766 ff. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1890.

arbeit in sich aufzunehmen. Aber sie bleibt andrerseits dem praktischen Charakter, den die philosophische Bildung allmählich angenommen hatte, treu. Gemäß dem Bedarf der Zeit wird die Philosophie zur religiösen Weltanschauung. Metaphysik und Physik, Psychologie und Ethik fügen sich diesem Rahmen ein. *Μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή* (Prophyr. ad Marcell. 24). Die Bekehrung zu Gott ist das oberste Anliegen der Philosophie. Und doch soll sie reine Wissenschaft sein. Alle Tiefen der Welterkenntnis will sie erschließen und gerade dadurch den Weg zu Gott bahnen. Sie ist erhaben über die Religionen, aber sie will die Religion in allen Religionen sein. Das kann nur erreicht werden, indem die religiöse Überlieferung und ihre Mysterien zersetzt werden, wenn auch nur in der Form der allegorischen Deutung, und indem weiter die objektive Erkenntnis der Philosophie nach den religiösen Bedürfnissen gestaltet wird. Beides ist im Lauf der Entwicklung immer deutlicher hervorgetreten. Aber indem das geschah, hat die Religion der Philosophie ihre Kraft zerstört, und die Philosophie der Religion ihre Eigenart geraubt. Das letzte große Gebilde, das der hellenische Geist hervorgebracht hat, war wie ein Sonnenuntergang. Es war „untergehend noch immer dieselbe Sonne“, aber es war die Sonne einer untergehenden Welt. Mystik und Intellektualismus, subjektiver Seelenbedarf und objektive Weltbetrachtung kreuzten sich in dieser letzten Geistesschöpfung der Antike, aber so, daß sie einander verdarben. Der Neuplatonismus hat den Zersetzungsprozeß der positiven Religion zu Ende geführt, und an der Religion hat die Philosophie ihren wissenschaftlichen Sinn eingebüßt. Daß „Eins not ist“, hat diese Philosophie mit Engelzungen zu verkündigen gewußt. Die Töne höchsten Idealismus, die sie dabei angeschlagen hat, klingen durch die Jahrhunderte fort, und noch heute bezaubern sie unser Gemüt. Wenige Erscheinungen der Geschichte haben sô tiefgehend fortgewirkt wie die neuplatonische Mystik. Aber der Weg zu dem „Einen“ war ein Sprung in den Abgrund. Eine ungeheure Sehnsucht konnte diese Philosophie erregen, aber ihre Stillung wußte sie nicht zu beschaffen, sondern nur in dunkeln großen Worten zu preisen, denn sie kannte keine positive Religion und keine geschichtliche Offenbarung. So konnte man von Gott reden und über die Seele Großes denken, aber über den Abgrund zwischen Gott und der Seele kam man nicht hinweg, denn das glänzende Geflecht von Gedanken, die herüber und hinüber gingen, trug niemanden. Wundervoll hat Augustin dies Erlebnis, wie er es an dem Neuplatonismus gemacht hatte, geschildert. Er las wohl bei den Neuplatonikern Sätze, wie die aus dem johanneischen Prolog, daß das Wort am Anfang war, und daß es das Licht war und daß es nicht aus dem Willen des Fleisches ist, aber er fand nicht die

anderen Sätze des Prologs, daß Gott in sein Eigentum kam, und daß das Wort Fleisch ward, und daß der Herr für die Gottlosen gestorben ist (Confess. VII, 9).

Das ist die geschichtliche Stellung des Neuplatonismus. Er hat die Philosophie zu einem Surrogat der Religion gemacht, und er hat dadurch die antike Religion aufgelöst und die Philosophie um ihr Wesen gebracht. Aber er hat auch andrerseits alle Sehnsucht nach der Erlösungsreligion in sich vereinigt und sie den Herzen einzupflanzen verstanden, er hat die Welt vom Standpunkt des religiösen Empfindens und Bedürfens her anschauen gelehrt. So stellt er die Grenze der antiken Geistesentwicklung dar. Auch darin, daß er dem Christentum schroff und allseitig widerstrebte, zeigt sich dieser Grenzcharakter, den aktiven Gott, seine besonderen Taten und Offenbarungen — die Schöpfung, Christi Wirken, die Auferstehung — verstand der Neuplatoniker nicht und er konnte ihn nach allen seinen Voraussetzungen nicht verstehen.[1]) Aber seine Grenze war nicht das Ende des Neuplatonismus. Das Christentum, das ihn überwand, ist auch sein Erbe geworden. Nicht nur philosophische Erkenntnis, sondern auch religiöse Ideen und Stimmungen hat es von ihm übernommen und hat mit dadurch ihn verdrängen können. Mit und neben dem Christentum hat der griechische Geist fortgewirkt. „Nicht immer in gleicher Stärke, nicht stets an derselben Stelle tritt im Menschheitsleben der Quell griechischer Gedanken zutage. Aber niemals versiegt er; er verschwindet um wiederzukehren, er verbirgt sich, um wieder aufzutauchen. *Desinunt ista, non pereunt*" (Rohde, Psyche II, 404).

3. Die neuplatonische Philosophie hat ihren Ursprung in Alexandrien genommen. Ammonius Sakkas (ca. 175—242), ein früherer Christ, ist ihr Begründer. Der Heide Plotin (204—269) und der Christ Origenes sind seine größten Schüler gewesen. Wir wollen an der Hand Plotins die Hauptgedanken dieser Philosophie kennen lernen.

Aus Gott ist alles und zu Gott strebt alles. Aber zwischen Gott und der Welt klafft ein tiefer Abgrund. Wie dennoch auf dem Wege der Emanation die Welt aus ihm geworden, und wie die Seelen zu ihm zurückkehren, das zeigt die Philosophie. Gott ist das Eine (τὸ ἕν) und das Erste, ohne alle Bedürfnisse, unwandelbar wie der Mittelpunkt des Kreises oder die Sonne (Ennead. I, 7, 1), nicht ein Etwas, auch nicht die Vernunft, denn in dieser ist der Gegensatz des Denkenden und des Gedachten vorhanden, sondern das schlechthin Eine und absolut Transzendente (VI, 9, 6). Dies Eine ist nun das Prinzip von allem, es ist

1) Prophyrius schrieb 15 Bücher „Gegen die Christen", wichtige Fragmente in dem Apocriticus des Macarius Magnes; vgl. über ihn Harnack, Gesch. d. Mission S. 352ff.

überall und alles ist in ihm, „nichts war in ihm, daher ist alles aus ihm, und damit es das Seiende sei, deshalb ist es selbst nicht seiend, aber sein Erzeuger“ (V, 5, 9. 10; 2, 1). Aber wie geht aus diesem Einen und Unbeweglichen die vielheitliche Welt hervor? Das Eine regt sich nicht und es will nicht, aber ein Glanz geht von ihm aus und wird ewig von ihm gezeugt. Das ist die Vernunft (*νοῦς*), die ewig ist wie das erzeugende Eine, und das zweite nach ihm.[1]) Das Eine in seiner Vollkommenheit „floß gleichsam über und seine Überfülle brachte ein anderes hervor“ (V, 2, 1). Dies andere Gewordene ist gewissermaßen das Eine selbst als sein Abbild und sein Ähnliches. Es entsteht, indem das Eine sich anschaut, diese Anschauung ist aber Gedanke oder Vernunft.[2]) Sofern nun aber das Eine die Potenz von allem ist,[3]) so schaut die Vernunft, indem sie sich von jener Potenz gleichsam loslöst, dies alles in sich und empfindet ihre Kraft eine Substanz zu erzeugen von dem Einen her. Das Eine hat keine Form und schafft nicht, wiewohl alles aus ihm ist, die Vernunft aber sobald sie ist, erzeugt alles Seiende, alle Schönheit der Ideen und alle intelligibeln Götter, und zwar so, daß jede Substanz Bestand durch Begrenzung und Gestalt und dadurch Hypostase empfängt. Das Sein hat somit alles aus dem Einen, das Sondersein aber aus der Vernunft.[4]) Anders als bei Plato, der nur die Gattungsbegriffe in der göttlichen Vernunft präexistieren läßt, denkt sich Plotin die Urbilder aller Einzeldinge, weil diese ja durchweg voneinander individuell verschieden sind, in dem göttlichen Nus (V, 7). — Der Nus nun erzeugt weiter die Weltseele, denn seine große Kraft konnte nicht untätig bleiben. Diese Weltseele ist geringer als der Nus selbst, sein Licht und sein Bild. Sie hat Teil an ihm, aber auch an den geringeren Dingen, die sie zeugt. Diese Seele ist der Begriff des Nus und seine Energie, wie der Nus gleichsam

1) V, 1, 6: *δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ᾽ αὐτό, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό. Πῶς οὖν; καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; Περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννωμένου μένοντος. — — Τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ . . ., μηδὲν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ᾽ αὐτό, μέγιστον δὲ μετ᾽ αὐτὸ νοῦς καὶ δεύτερον.*

2) V, 1, 7: *εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν τὸν νοῦν . . ., ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Ἀλλ᾽ οὐ νοῦς ἐκεῖνο, πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα, ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.*

3) Ib.: *τὸ ἓν δύναμις πάντων.*

4) Ib.: *ταύτῃ γὰρ πάντα ἐξ ἐκείνου, ὅτι μή τινι μορφῇ κατείχετο ἐκεῖνο, μόνον γὰρ ἓν ἐκεῖνο. Διὰ τοῦτο ἐκεῖνο οὐδὲν μὲν τῶν ἐν τῷ νῷ, ἐξ αὐτοῦ δὲ πάντα ἐν τοῖς οὖσιν, διὸ καὶ οὐσίαι ταῦτα . . . Τὸ δὲ ὂν δεῖ οὐκ ἐν ἀορίστῳ οἷον θεωρεῖσθαι, ἀλλ᾽ ὅρῳ πεπῆχθαι καὶ στάσει· στάσις δὲ τοῖς νοητοῖς ὁρισμὸς καὶ μορφή, οἷς καὶ τὴν ὑπόστασιν λαμβάνει.*

Begriff und Energie des Einen ist (V, 1, 6. 7). Die Weltseele ist nun die eigentliche Weltschöpferin, oder sie ist es, die den Zusammenhang zwischen der intelligibeln und der erscheinenden Welt herstellt. Sie gestaltet die Materie, indem sie sie „schmückt, ordnet und beherrscht". Die Materie wird wie bei Aristoteles als das schlechthin Bestimmbare angesehen. In sie dringt nun die Seele ein, wie die Strahlen der Sonne eine dunkle Wolke erglänzen lassen. Aber sie bleibt dabei an den Nus gebunden, wie auch die Sonnenstrahlen an die Sonne, und sie wirkt doch auf die Materie ein, wie die Sonnenstrahlen auf die Erde. Sie stellt sich dar in vielen Einzelseelen, die die Dinge beleben, aber diese sind in ihr zusammengefaßt, wie etwa die einzelnen Städte im Staat (IV, 8, 2—4; 9, 1. 2. 5. V, 1, 2. 7. II, 9, 7. 8. III, 9, 3).

Das ist die Theologie und Kosmologie Plotins. Ein gewaltiger Entwicklungsprozeß reicht von dem Absoluten bis zur Materie herab, alles in ihm hat seine Stelle und zwar so, daß das Höhere dem Niederen sein Wesen in abgestufter Folge mitteilt. „Es ist notwendig, daß jedes das Seine auch einem anderen gebe, oder das Gute wird nicht gut, die Vernunft nicht Vernunft, oder die Seele nicht eben dies sein, wenn nicht nach dem Erstlebendigen auch ein Zweitlebendiges ist, solange jenes Erste ist. Es ist also notwendig, daß alles aufeinander folgt und ewig ist, und daß das andere geworden ist dadurch, daß es von anderen herrührt. Daher ist nicht (auf einmal) geworden was Gewordenes heißt, sondern es wurde und wird werden" (II, 9, 3). So ist alles in der Welt notwendig und vernünftig. „Prinzip ist die Vernunft und alles ist Vernunft, und was ihr gemäß entsteht und bei dem Entstehen Ordnung empfängt, muß durchaus so sein" (III, 2, 15). Daher sieht Plotin die Welt optimistisch an, denn diese unsere Welt ist ein Abbild der wahren ewigen Welt. Ewige Ordnung und Schönheit wird in ihr offenbar (V, 1, 4. III, 2, 2). Alles in ihr ist von der Vorsehung geordnet und harmonisch miteinander verbunden und wird immer neu geschaffen (III, 2, 2. 13; 3, 2). Mögen auch schroffe Gegensätze in ihr vorliegen, so läßt die Vorsehung auch sie in harmonischer Einheit ausklingen. Das Ganze ist vollkommen und harmonisch, nur wer das einzelne isoliert betrachtet oder wer das Spiel mit äußerem Glück und Unglück für Ernst nimmt, kann das bezweifeln (III, 3, 1; 2, 11. 15. II, 9, 9. 16). Darum wendet sich Plotin mit großer Schärfe gegen die Weltbetrachtung der Gnostiker. Hier ist er ganz Grieche. Daher erscheint ihm die Furcht der Gnostiker vor den himmlischen Sphären lächerlich, da ja alles in der Welt von der Gottheit geordnet ist. „Denn nicht soll man, weil jene Körper feurig sind, sie fürchten, da sie doch in dem richtigen Verhältnis zum All und zu der Erde stehen" (II, 9, 16). Und ebenso

widerspricht er der Herabsetzung des Demiurgen und seiner Schöpfung. Voll von Göttern, Geistern und Seelen ist ihm diese Welt. „Die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne zu verachten, das heißt nicht gut werden, denn jeder Bösewicht verachtet ja ohnedies die Götter. . . . Auch ihre angebliche Verehrung der intelligibeln Götter verträgt sich nicht hiermit. Denn wer jemand liebt, kommt auch freundlich der ganzen Verwandtschaft des Geliebten entgegen und liebt die Kinder, deren Vater er liebt. Jede Seele aber ist (Kind) jenes Vaters. Seelen sind aber auch in diesen Dingen, und zwar vernünftige und gute, die mit der jenseitigen Welt in weit engerer Verbindung stehen als die unseren“ (II, 9, 16). „Die ganze Erde ist voll von mannigfachen Wesen, auch von unsterblichen, und bis zum Himmel hin ist alles voll von ihnen. Die Gestirne aber, sowohl die in den unteren Sphären wie auch die höchsten, warum sollten sie nicht Götter sein, da sie in Ordnung sich bewegen und die Welt umkreisen? Warum sollten sie nicht auch Tugend haben, oder was sollte sie hindern zum Besitz der Tugend zu kommen? . . . Warum sollten sie nicht stets in ihrer Muße begreifen und in ihrem Geist Gott erfassen und die anderen intelligibeln Götter?“ (II, 9, 8). Hier ist alles griechisch. Die stoische *πρόνοια* wird mit dem Prozeß der Weltentwicklung kombiniert, und das Resultat ist eine große Theodizee. Und in dieser von Geistern, Dämonen und Seelen erfüllten Welt finden auch alle Götter der Mythologie mit der ganzen antiken Dämonologie ihren Platz.

Aber der Optimismus der Theodizee hat seine Schranke. Im Menschen liegt sie. Die Seelen der Menschen sind „Amphibien“, sie gehören dem Diesseits und dem Jenseits an (IV, 8, 4). Ihr oberer Teil lebt in der intelligibeln Welt, aber es ist zugleich ihre Natur am Sinnlichen teilzuhaben, sie empfangen aus dem Jenseits und spenden dem Diesseits (IV, 8, 4f. 7. 8). Aber in dieser Lage der Seelen ist ihr Abfall von Gott dem Vater, der zugleich ein Abfall von sich selbst ist, begründet. Sie sind wie Kinder, die in der Ferne auferzogen, schließlich weder den Vater noch sich selbst kennen. Hochmut, das Anderssein, die Begierde durch sich selbst zu sein ist der Ursprung des Falls. Indem aber so die Seele sich von Gott abwendet und in eine andere Richtung strebt, vergißt sie den Vater und verachtet ihren eigenen Ursprung dadurch daß sie weltlichen Dingen nachjagt und so diese höher schätzt als sich selbst.[1]) So werden die Seelen böse. — Aber

1) V, 1, 1: *τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δι' ἑαυτῶν εἶναι. — — Οὔτ' οὖν ἔτι ἐκεῖνον οὔτε ἑαυτὰς ὁρῶσαι, ἀτι-*

was ist das Böse? Gott ist das Sein und das Gute, also kann das Böse nur zu den *μὴ ὄντα* gehören. Das Böse „ist eine gewisse Form des Nichtseienden und es ist bei dem mit dem Nichtseienden Vermischten oder irgendwie mit dem Nichtseienden in Gemeinschaft Stehenden. Das Nichtseiende ist aber keineswegs das überhaupt Nichtseiende, sondern nur etwas anderes als das Seiende, auch nicht so ein Nichtseiendes wie Bewegung oder Ruhe am Sein, sondern wie ein Bild des Seienden und noch weit mehr nichtseiend. Dies ist aber alles Sinnenfällige (*τὸ αἰσθητόν*) oder alle Affektionen (*πάθη*) am Sinnenfälligen oder etwas noch hinter diesen Stehendes, oder wie ein Akzidens an ihm oder ein Prinzip von ihm oder etwas, was dies dazu macht, was es ist. Und so kann man wohl zu einer Vorstellung von ihm gelangen, es ist gleichsam Maßlosigkeit im Verhältnis zum Maß, und Unbegrenztes im Verhältnis zur Grenze, und Formloses gegenüber dem Formgebenden, und immer Bedürftiges gegenüber dem Selbstgenugsamen, immer unbestimmt, nie feststehend, alleidend (*παμπαθές*), ungesättigt, absolute Armut“ (I, 8, 3). — Dies absolut Unbestimmte und Formlose ist die Materie. Das Böse ist somit die Materie. Die Seele an sich ist nicht böse, nämlich sofern sie sich Gott zuwendet. Ursache des Bösen für die Seele ist das Zusammensein mit dem materiellen Körper. Zwar durchdringt die geistige Kraft der Form auch die Körper, aber trotzdem bleiben diese als solche ihrer „alten Natur nach“ böse.[1]) Das Qualität- und Formlose ist somit das Böse. Nun ist aber das, was die Formen aufhebt, eine Negation, und haftet als solche an einem anderen. Das Böse ist also ein Defekt in der Seele oder „die Abwesenheit des Guten“.[2]) Die Materie als das Form- und Geistlose ist daher an sich böse. Sofern sie nun dem Menschen anhaftet und das Geistige in ihm negiert, wird der Mensch

---

μάσασαι ἑαυτὰς ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, τιμήσασαι τἄλλα καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἑαυτὰς θαυμάσασαι . . . Ὥστε συμβαίνει τῆς παντελοῦς ἀγνοίας ἐκείνου ἡ τῶνδε τιμὴ καὶ ἡ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία.

1) I, 8, 14: *ὕλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῇ αἰτία καὶ κακίας αἰτία· πρότερον ἄρα κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν· καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τῇ ὕλῃ ἐγέννησε παθοῦσα καὶ εἰ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακή, ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα.* — I, 8, 4. 5. 7: *μεμιγμένη οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε τοῦ νοῦ καὶ ἀνάγκης, καὶ ὅσα παρὰ θεοῦ εἰς αὐτὸν ἥκει, ἀγαθά, τὰ δὲ κακὰ ἐκ τῆς ἀρχαίας φύσεως, τὴν ὕλην λέγων τὴν ὑποκειμένην οὔπω κοσμηθεῖσαν εἴδεσιν.* — Ib. 8: *εἰ δὴ σῶμα αἴτιον τῶν κακῶν, ὕλη ἂν εἴη καὶ ταύτῃ αἴτιον τῶν κακῶν.* — 10: *ὀρθῶς ἄρα λέγεται (ἡ ὕλη) καὶ ἄποιος εἶναι καὶ κακή.*

2) I, 8, 11: *ἀλλ' ἡ ἐναντία τῷ εἴδει παντὶ φύσις στέρησις, στέρησις δὲ ἀεὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐπ' αὐτῆς οὐχ ὑπόστασις, ὥστε τὸ κακόν, εἰ ἐν στερήσει, ἐν τῷ ἐστερημένῳ εἴδους τὸ κακὸν ἔσται, ὥστε καθ' ἑαυτὸ οὐκ ἔσται. Εἰ οὖν ἐν τῇ ψυχῇ ἔσται κακόν, ἡ στέρησις ἐν αὐτῇ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακία ἔσται καὶ οὐδὲν ἔξω . . . Οὐδὲν οὖν δεῖ ἄλλοθεν ζητεῖν τὸ κακόν, ἀλλὰ θέμενον ἐν ψυχῇ οὕτω θέσθαι ἀπουσίαν ἀγαθοῦ εἶναι.*

schlecht. Nicht etwas Substanzielles ist also das Böse im Menschen, sondern die Aufhebung des Geistigen, ein Nichtsein oder ein Defekt in seinem geistigen Wesen. Das ist eine Idee, die in die kirchliche Lehre übergegangen ist.

Zweierlei muß hier noch ergänzend hinzugefügt werden. Alles, was durch äußere Einflüsse geschieht oder vom Menschen vollführt wird, ist notwendig und durch feste Ursachen bestimmt. „Wenn die Seele dagegen der Vernunft als dem reinen und leidenschaftslosen und ihr eigentümlichen Führer folgt, so ist dies Streben allein als frei (ἐφ' ἡμῖν) und selbständig zu bezeichnen, und dies ist unser eigenes Werk, das nicht von anderwärts kam, sondern von innen, von der reinen Seele." (III, 1, 9). Freiheit ist also Innerlichkeit und Vernünftigkeit. Da nun aber unser Wesen und Leben keine Episode in dem Ganzen ist, so ist auch die freie Wahl in dem Ganzen mitgesetzt und mitverrechnet (III, 3, 3), d. h. eine metaphysische Freiheit des einzelnen gibt es nicht. Nicht in den Taten des Menschen liegt also seine Freiheit, sondern in der Vernunft. Redet man nun von freien Handlungen, so ist dabei an die innere Energie, an die vernünftige Betrachtung und Schauung der Tugend zu denken.[1]) — Das Zweite ist der Gedanke, daß die Bösen durch ihre Bosheit an einen „schlechteren Platz" gestellt werden, „denn nicht vermag etwas dem zu entgehen, was in dem Gesetz des Ganzen angeordnet ist" (III, 2, 4). Das führt auf den Gedanken der Seelenwanderung. Je nach dem, wie sich die Seele verhalten hat, gestaltet sich ihr weiteres Schicksal. Die einen werden Sterne oder wieder Menschen, die anderen Tiere oder auch Pflanzen (III, 4, 2. 6). Es ist nicht Zufall, daß der eine Sklave wird und der andere in Gefangenschaft gerät, „sondern er hat einst das getan, was er nun erleidet", „ein Weib wird werden, der einem Weibe Gewalt angetan hat, damit ihm Gewalt geschehe" (III, 2, 13).

Von oben nach unten ging bisher die Linie der Entwicklung. Von unten nach oben soll aber des Menschen Weg führen. Die Seele kommt von oben und lebt in der materiellen Welt. Sie soll nun sich von dieser losreißen und emporstreben zu dem Ersten. Sie strebt entgegen dem Schauen des Einen (IV, 9, 3. 4. 7). „Es sehnt sich die Seele in ihrem natürlichen Zustand und will mit Gott vereinigt werden, gleichsam eine Jungfrau, die eine edle Liebe hat zum edlen Vater. Wenn sie aber zum Werden gekommen ist, wird sie gleichsam durch die (irdische) Vermählung verblendet und geberdet sich frech, indem sie den Vater verläßt und eine andere sterbliche Liebe eintauscht. Und wieder fängt sie an

1) VI, 8, 5. 6: *ὥστε καὶ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ πράττειν ἀνάγεσθαι οὐδ' εἰς τὴν ἔξω, ἀλλ' εἰς τὴν ἐντὸς ἐνέργειαν καὶ νόησιν καὶ θεωρίαν αὐτῆς τῆς ἀρετῆς.*

das freche Wesen hier unten zu hassen. Und sich entsühnend von diesen Dingen strebt sie wieder dem Vater zu, und nun ist ihr wohl ... Dort aber ist das wahrhaft Liebenswerte, mit dem vereint bleiben kann der es ergriffen hat und wirklich besitzt, ist es doch nicht äußerlich mit Fleisch bekleidet. Wer es aber geschaut hat, der weiß, was ich meine, wie nämlich die Seele dann ein anderes Leben empfängt, die hinzutritt und schon hinzugekommen ist und teil an ihm gewonnen hat". Dann ist die Seele Gott geworden und ist Gott (*θεὸν γενόμενον μᾶλλον δὲ ὄντα*, VI, 9, 9). Der Schauende ist eins geworden mit Gott. Das ist das Mysterium, das jenseits alles Schönen und aller Tugenden liegt. „Und so ist das Leben der Götter und der göttlichen und glückseligen Menschen ein Leben der Trennung von den übrigen Dingen hier, ein Leben ohne Lust an diesen Dingen, eine Flucht des Einen zu dem Einen" (VI, 9, 11). Wie eine Glut von oben ergreift etwas die Seele und dadurch wird sie wie beschwingt und strebt jauchzend in heißer Liebessehnsucht empor (VI, 7, 22). Und wie die Liebenden eins werden wollen, so wird sie eins mit ihm, trunken gleichsam in der Liebe (VI, 7, 34. 35). — Das ist also das Ziel, das Plotin vorschwebt, das ekstatische Schauen der Gottheit, die mystische Union mit ihr oder das Aufgehen in sie. Die Seele wird Gott oder göttlich (II, 9, 9. III, 2, 5. VI, 9, 9. 11). Hier ist die Frömmigkeit der Mysterien in die Philosophie eingeführt. Der Weg aber zu diesem Ziel ist einmal in den gewöhnlichen griechischen Kardinaltugenden gegeben, dann in der *κάθαρσις* oder der asketischen Lösung des Menschen von seiner Körperlichkeit. Aber das letzte Ziel, die Vereinigung mit Gott, kann der Mensch hienieden nur zeitweilig erlangen, „weil er noch nicht völlig ausgewandert ist. Es kommt aber für ihn die Zeit des dauernden Schauens, wenn er garnicht mehr von dem Leibe beschwert sein wird" (VI, 9, 10). Plotins eigenes Leben illustriert diese Lehre. Er schien sich zu schämen, daß er im Körper war; viermal hat er das Ziel der ekstatischen Vereinigung mit Gott erreicht, das sein Biograph Porphyrius nur einmal erlebte (Porphyr. vit. Plot. 1. 23).[1]

---

1) Die weitere Geschichte des Neuplatonismus gehört nicht her. Sie ist in zwei Linien verlaufen. Die erste knüpft sich an den Namen des Jamblichos († ca. 330). Er war selbst ein großer Wundertäter, er systematisierte die ganze Mythologie und legte Gewicht auf Magie und Theurgie. Aus seiner Schule stammt die Schrift de mysteriis. Durch seinen Schüler Aidesios (aus der syrischen Schule) gewann diese Form des Neuplatonismus Einfluß auf den Kaiser Julian. — Die zweite Entwicklungslinie ist durch die athenische Schule bezeichnet. Hier wandte man sich mehr der Systematisierung und Kommentierung der alten Philosophen zu, ohne die polytheistischen und mystischen Tendenzen aufzugeben. Der wichtigste Name ist Proklos († 485). 529 schloß Justinian die athenische

4. Noch einmal hatte die antike Welt ihre ganze Kraft zusammengerafft. Der Bund von Religion und Philosophie, den wir kennen gelernt haben, brachte eine neue Situation hervor. Der geistigen Macht des Christentums trat eine ebenbürtige geistige Macht entgegen. Sollte das Christentum sich in dieser neuen Lage behaupten, so mußte es die Waffen der Wissenschaft und den Schild der Philosophie ergreifen. Auf Justin mußte Origenes folgen. Aber nicht nur die äußere Lage nötigte der Kirche diese neue Stellung auf. Wichtiger war, daß auch die innere Entwicklung auf sie hintrieb. Indem auch die höheren Schichten der Bevölkerung sich dem Christentum zuwandten, mußte es die Bildung der Zeit in sich aufnehmen und dieser Bildung gegenüber seinen Charakter als die höchste Religionsphilosophie dartun und sich die literarischen Formen der höchsten Bildung zu eigen machen. An die Stelle der popularphilosophischen Apologien und der exegetischen, dogmatischen und ethischen Traktate mußten wissenschaftliche Systeme, gelehrte Untersuchungen über das Wesen der Religion und eingehende exegetische und historische Forschungen [1]) treten. Was einst in ihrer großen Zeit die Gnosis erstrebt hatte, das nahm man jetzt, durch das Schwergewicht der inneren Entwicklung genötigt, wieder auf. Und es fehlte nicht am begeisterten Beifall der Besten. [2]) Clemens und Origenes waren in der weltlichen Literatur nicht weniger zuhause als die großen Philosophen der Zeit. Aus derselben Schule, der der Neuplatoniker Plotin entstammte, ging Origenes der Christ hervor, beide empfanden dieselben Probleme und sie verwandten zum guten Teil die gleichen Mittel zu ihrer Lösung. Niemand konnte die geistige Ebenbürtigkeit dieser neuen Verfechter des Christentums beanstanden (vgl. Euseb. h. e. VI, 19, 1). Aber um so ärgerlicher erschien den Gegnern ihr Beginnen. Porphyrius hat dem in seinem Urteil über Origenes Ausdruck gegeben: er, der Schüler des Ammonius, der regelmäßig alle Werke der griechischen Philosophie studierte, „ein Grieche unter Griechen gebildet, fiel er ab zu der barbarischen Hartnäckigkeit und schändete dadurch sich selbst und die von ihm erlangte Bildung, indem er seinem Wandel nach christlich und widergesetzlich lebte, in seinen Ansichten aber über die Dinge und das

---

Schule. Durch das Medium dieser Philosophen ist die Kenntnis der antiken Philosophie dem Mittelalter zugekommen.

1) Hier kommen außer Origenes Werken besonders die historischen Arbeiten des Julius Africanus in Betracht s. Euseb. h. e. VI, 31. I, 7 u. vgl. Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I, 2, 507 ff.

2) s. das Urteil des Alexander v. Jerusalem über Pantänus und Clemens bei Euseb. h. e. VI, 14, 9 und die Aufnahme, die Origenes in Palästina fand, ib. VI, 27, oder die Lobrede des Gregorius Thaumaturg. auf ihn.

Göttliche hellenisierte (ἑλληνίζων) und die Anschauungen der Hellenen den fremden Mythen unterschob". Von den Philosophen „lernte er die übertragende Deutung der griechischen Mysterien und wandte sie auf die jüdischen Schriften an" (bei Euseb. h. e. VI, 19, 7. 8).

Es war kein äußerlich, aus taktischen Gründen, angeeignetes Element, das Clemens und Origenes am Griechentum besaßen, sie waren mit innerer Überzeugung und wahrer Begeisterung Hellenen. Aber wie die Schule, an der sie wirkten, der kirchlichen Unterweisung diente, so haben sie mit ehrlicher Überzeugung an der kirchlichen Überlieferung festgehalten als an der „Wahrheit", die die Schrift enthält und die in der Kirche von jeher gelehrt worden ist (oben S. 305 f.). Aber sie wollten das Vulgäre und Abergläubische aus der Religion ausscheiden, sie sollte ganz geistig werden, auch darin folgten sie dem Vorgang der Philosophie.[1]) Indessen so hoch immer diese Theologen die „Gnosis" gegenüber dem „bloßen Glauben" erhoben, so unerbittlich streng ist ihr Urteil über die häretischen Gnostiker, zu ihnen führt keine Brücke hinüber.

Wie in Alexandrien der jüdische Geist und die hellenische Philosophie einen Bund geschlossen hatten, welchem die Denkweise des Philo entsprungen, so ist ein ähnlicher Bund gegen Ende des 2. Jahrhunderts dort zustande gekommen. Die hellenische Weisheit und das überlieferte Evangelium werden in wunderbarer Weise miteinander gepaart. Die Katechetenschule zu Alex. gab den Boden dazu her, Pantänus, Clemens, Origenes führten das Werk aus. Man wollte erreichen was der tiefste Trieb im Denken der Gnostiker erheischt hatte, aber man war gewiß, es mit Wahrung der kirchlichen Glaubensregel erlangen zu können. Für die Geschichte der griechischen Theologie ist dieser Versuch von unermeßlicher Bedeutung. An den Namen des Origenes knüpft sich dieselbe. Nur vorbereitend gedenken wir der Lehre des Clemens.

5. In eigentümlich frischer und naiver Weise ist bei Clemens der griechische Geist mit dem kirchlichen Glauben verbunden. Die Schwierigkeiten drücken ihn nicht. Er war kein systematischer Denker im strengen Sinn des Wortes, sondern ein geistreicher Dilettant. Er hatte sehr viel gelesen und sehr viel behalten. Sein Geist arbeitete leicht und schnell in Ideenassoziationen. Den Eklektizismus hielt er prinzipiell für den richtigen Standpunkt (Strom. I, 8 p. 338). Er pries Plato am lautesten, aber er stand, zumal in seiner Ethik, der Stoa am nächsten. Aber er war ein wirklich gebildeter Mensch, er hatte die hohe Stimmung der griechischen Philosophie sich innerlich angeeignet und er

1) Vgl. z. B. Cicero de nat. deor. II, 28, 71: *non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt.*

lebte in ihr. Das verlieh ihm den sicheren Takt, der ihn bei dem großen Amalgamierungsprozeß, den er vornahm, geleitet hat. Wie er mit dem Gefühl Christ war, so auch Hellene. Und wie sich beides in seiner Seele zu erlebter Einheit verbunden hatte, so wußte er es auszusprechen, warm und beredt, kühn und naiv. Die beiden Gebiete, in denen er lebte, theoretisch gegeneinander abzugrenzen, war unendlich schwierig, aber sein Empfinden und sein feiner Takt fand die Abgrenzung mit instinktiver Sicherheit. Vor dem Unmöglichen hüben wie drüben machte er unwillkürlich Halt. Er strich nichts mit Bewußtsein ab, aber er ließ fallen was ihn innerlich abstieß. In immer neuen Ansätzen legt er seine Empfindungen und Anschauungen dar, nicht immer klar, aber fast immer fesselnd. An Worten — eigenen und fremden — fehlte es ihm dabei nie. Seinen Charakter als Schriftsteller hat er selbst unübertrefflich mit den Worten am Ende des Protrepticus gekennzeichnet: „von dem Leben, das nie und nimmer ein Ende hat, wollen auch die deutenden Worte kein Ende finden". Es ist kaum richtig, wenn man Clemens als den ersten systematischen Theologen der Kirche charakterisiert, aber niemand hat so viel wie er für die Erzeugung der Seelenstellung getan, die die Voraussetzung der systematischen Theologie der Griechen geworden ist. Die Gabe Tertullians für weitschichtige Probleme knappe Formeln zu prägen, fehlte ihm ganz, aber er teilte mit Tertullian die Gabe eine erlebte religiöse Grundstimmung zu packendem Ausdruck zu bringen. Hierin liegt seine geschichtliche Bedeutung, und in dieser Richtung hat er lange — länger als Origenes — auf die griechische Christenheit eingewirkt.

Wir müssen jetzt seine Hauptgedanken zusammenstellen. Es gibt nur eine Wahrheit, in welche alle Ströme zusammenfließen. Gott gab den Juden das Gesetz, den Griechen die Philosophie. *Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ* (sc. die Philosophie) *τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν* (Strom. I, 5 p. 331; VI, 17, 823; VI, 6, 762). Hellenen und Juden haben einen alten und nun veralteten Bund empfangen, die Christen als das „dritte Geschlecht" haben den neuen Bund (Str. VI, 6, 761). Die Geschichtsbetrachtung des Clemens sagt also von der griechischen Philosophie keine bloß negative Stellung zum Christentum aus, sondern wie durch das A. T., so hat auch durch die Philosophie Gott die Menschheit auf Christus hin erzogen. Aber diese Wertung wird dadurch gemindert, daß die Philosophen ihr Bestes aus dem A. T. entlehnt haben — die *Ἑλληνικὴ κλοπή* (V, 14, 699; VI, 5, 759; I, 25, 419). Propädeutische Bedeutung hat die Philosophie aber auch noch heute für jeden Christen, welcher von der *ψιλὴ πίστις* zur *γνῶσις* emporsteigt. Dies geschieht aber *κατὰ κάνονα ἐκκλησιαστικόν* (Str. VII, 7, 855; VI,

15, 803). Mit dem Buchstaben des A. und N. T. findet sich schon Cl. im Anschluß an Philo durch allegorische Exegese ab (vgl. Str. VI, 15, 806 f.). Es bedarf des Glaubens an die Offenbarung zum Heil, und der Glaube genügt. Clemens wendet sich aber gegen die Christen, die auf die Bildung meinen verzichten zu können und es bei der *ψιλὴ πίστις* genug sein lassen, d. h. die das Überlieferte einfach annehmen, ohne sich um den Beweis dafür zu kümmern (I, 9, 341; VII, 16, 888). Der Glaube weist über sich hinaus zur Gnosis (Str. II, 2, 432; V, 1, 643). Der Glaube ist ein der Seele geschenktes Gut, ohne zu suchen bekennt und anerkennt sie Gott. Der Glaube ist die Grundlage der Erkenntnis, die Gott selbst durch seine Gnade in den Gläubigen entstehen läßt.[1] Daher *πλέον δέ ἐστιν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι* (Str. VI, 14, 794). Der Glaube ist die äußerliche Annahme Gottes und der Lehre Christi in buchstäblichem Verständnis, aus Furcht und Gehorsam gegen die Autorität (z. B. Str. II, 12; V, 1, 643; VII, 12, 873 f.). Der *γνωστικός* dagegen lebt in der *ἐποπτικὴ θεωρία*, er ergreift innerlich das Heil und begreift es (Str. VI, 10; I, 2, 327). Er hat Gott erkannt und ihm zu dienen ist ihm stetiges Anliegen. *Θεραπεία τοῦ θεοῦ ἡ συνεχὴς ἐπιμελεία τῆς ψυχῆς τῷ γνωστικῷ καὶ ἡ περὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία* (Str. VII, 1, 830). Nicht nur die *θεωρία ἐπιστημονική*, sondern auch die *πρᾶξις* soll Ziel des Gnostikers sein (Str. VII, 16, 895). Nicht die Aussicht auf Lohn bewirkt, daß er gut handelt, sondern er tut das Gute um sein selbst willen, in Liebe zu Gott (Str. IV, 18, 614; IV, 22, 625), nicht nur die Tatsünde sondern auch jede Regung sündhafter Lust meidet er (Str. II, 11, 455; VI, 12, 789 f.), nicht als Knecht sondern als Kind Gottes weiß er sich (Str. VII, 2, 831), er betet allzeit, denn Gebet ist Umgang mit Gott (Str. VII, 7, 851 ff. 854; VII, 12, 875). Bedarf der *ἁπλῶς πεπιστευκώς* der *καθάρσια* oder *μικρὰ μυστήρια* der Kirche, so braucht der *γνωστικός* die *μεγάλα μυστήρια* oder die *ἐποπτεία* (Protr. 1. p. 9; 12. Str. V, 11, 689).[2] Dies ist der königliche Weg. *Ὅσον γὰρ ἀγαπᾷ τις τὸν θεὸν τοσούτῳ πλέον ἐνδοτέρω τοῦ θεοῦ παραδύεται* (Quis div. salv. 27 fin.). Der Gnostiker lebt nicht nur für sich, sondern durch sein Leben und seine Philosophie wirkt er

---

1) Str. VII, 10 p. 864: *πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τι ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάσουσα ὡς ὄντα. Ὅθεν χρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι ὡς οἷόν τέ ἐστιν γνῶσιν . . . Πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως, ἄμφω δὲ ὁ χριστὸς, ὅ τε θεμέλιος ἥ τε ἐποικοδομή, δι᾽ οὗ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, πίστις λέγω καὶ ἡ ἀγάπη.*

2) Diese Unterscheidung s. auch bei Philo de sacrif. Abel et Cain. 15. 16; de Abrah. 24.

bessernd und helfend auf seine Mitmenschen ein (Str. VI, 14, 793; VII, 1, 830). Durch seinen Rat und seine Fürbitte kommt er den Sündern zu Hilfe und ist ihr Mittler bei Gott (Quis div. salv. 34 ff. 41. Str. VII, 7, 855). So sind die Gnostiker die eigentlichen Erbauer und Erhalter der Kirche (s. unten). Alles das, was man einst von den Pneumatikern erwartete, fällt jetzt ihnen zu. An die Stelle der Pneumatiker hatten die antignostischen Lehrer die Kleriker gesetzt, bei Clem. empfangen die Gnostiker oder die reifen Christen diesen Platz. Sie sind die geistigen Leiter und die lebendigen Autoritäten der Kirche. — So ergeben sich zwei Formen des Christentums: dem bloß gläubigen ungebildeten, äußerlich am Buchstaben mit Furcht und Hoffnung haftenden Anfänger steht gegenüber der Christ, der die Geheimnisse Gottes erschaut, der mit Vernunft und innerer Überzeugung Gott aufnimmt zu dauernder Gemeinschaft und ihm von Herzen dient. Die stoische Unterscheidung des Weisen von den *προκόπτοντες* wird hier auf das Christentum übertragen. Der Begriff von Christen erster und zweiter Klasse ist gewonnen. Dadurch ist die Entleerung des Glaubensbegriffes durch die *ὀρθοδοξασταί*, denen es am äußeren Glauben genug ist (Str. I, 9, 342 f.), erkannt, aber auch anerkannt, andrerseits ist freilich das Bewußtsein, daß es an dem gesetzlichen „bloßen Glauben“ nicht genug sei, kräftig festgehalten. Der „Gnostiker“ des Cl. steht wirklich höher als sein „Gläubiger“. Man darf dabei nicht vergessen, daß Cl. auf das stärkste betont, daß die Getauften und die Gläubigen als solche vollkommen sind, sofern sie alle in die Sphäre des Lichtes versetzt und des Geistes teilhaft geworden sind: *οὐκ ἄρα οἱ μὲν γνωστικοί, οἱ δὲ ψυχικοὶ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ἀλλ' οἱ πάντες ἀποθέμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ* (Paed. I, 6 p. 116). Streng genommen steht diese Anschauung im Widerspruch zu der scharfen Unterscheidung von Gnostikern und Gläubigen. Der hellenische Aristokratismus stößt hier mit der mehr demokratischen christlichen Auffassung zusammen, wie übrigens auch die Stoiker einerseits die Gleichheit aller Menschen proklamierten, andrerseits den Weisen hoch über das gemeine Menschenwesen erhoben. — Aber noch eins muß hier gesagt werden. Die zwei Stufen, die Clem. im Christentum annimmt, bringen zum Ausdruck, daß er ein starkes Empfinden für die Eigenart des Christentums als Erlösungsreligion hat. Die bloß Gläubigen sind die Christen, die auf der Stufe der Gesetzesreligion stehen bleiben, die Gnostiker mit ihrem inneren Erleben der wirksamen Lebensgemeinschaft mit Gott, erheben sich in die Sphäre der Erlösungsreligion. Aber indem Cl. diese nur in den Formen des Hellenentums zu schildern vermocht hat, hat er das Große in seiner Betrachtungsweise selbst verdunkelt.

6. Die Einzellehren bei Cl. — wie sie Gegenstand von Glauben und Erkennen sind — lassen sich bald überschauen. Der eine Gott, der in gewohnter Weise als das Sein *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, das prädikatlose Sein und das schlechthin Eine[1]) bezeichnet wird (z. B. Str. V, 12, 695f.; V, 11, 689), ist der Schöpfer der Welt. Formel und Gedanke der *Τριάς* sind Cl. geläufig (Str. V, 14, 710 cf. Exc. ex Theod. 80. Protr. 12 init. Paed. I, 6, 123. III, 12, 311; quis div. s. 42 fin. Adumbr. p. 88 Zahn). Wie Clem. den griechischen Gottesbegriff herübernimmt, so sieht er es auch für selbstverständlich an, daß der Logos der Philosophen mit Christus identisch ist. Einerseits ist der Logos im Vater und eins mit dem Vater,[2]) andrerseits wird er als die Vernunft, die Kraft und der Wille, der vom Vater ausgeht,[3]) bezeichnet. Dabei hat Clemens, wie es scheint, die Tendenz verfolgt, den Abstand zwischen dem Logos und dem Vater als dem absolut Einen zu vergrößern. Darauf wird die Unterscheidung abzielen, die Cl. macht zwischen dem Logos, wie er an sich dem Vater eignet, und dem Logos, wie er aus jenem hervorging als eine himmlische Kraft; letzterer nicht ersterer ist Mensch geworden.[4]) Der Logos ist von Anbeginn her in der Welt gegenwärtig und wirksam, ihr die Existenz verleihend, in Propheten und Philosophen die Wahrheit darbietend, das Prinzip nicht nur der Existenz der Welt, sondern auch alles Vernünftigen in ihr. Wie der Logos die Welt erschaffen, hat er auch seine eigene menschliche Natur erschaffen: *ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα θεαθῇ* (Str. V, 3 p. 654). Das sind Gedanken, die seit den Apologeten uns mehrfach begegnet sind (S. 278. 323). Das Resultat der Menschwerdung ist das göttliche und menschliche Sein in Christus: *αἴτιος γοῦν ὁ λόγος ὁ χριστὸς καὶ τοῦ εἶναι πάλαι ἡμᾶς . . . καὶ τοῦ εὖ εἶναι, νῦν δὲ ἐπεφάνη ἀνθρώποις αὐτὸς οὗτος ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος, ἁπάντων ἡμῖν αἴτιος ἀγαθῶν, παρ' οὗ τὸ εὖ ζῆν ἐκδιδασκόμενοι εἰς ἀΐδιον ζωὴν*

---

1) Paed. I, 8 p. 140: *ἓν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα.*

2) Paed. I, 8 p. 140: *υἱὸς ὢν ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν τῷ πατρί ἐστι.* III, 12 p. 311: *υἱὲ καὶ πατήρ, ἓν ἀμφώ.*

3) Protr. 12 p. 93: *τοῦτο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βραχίων κυρίου, δύναμις τῶν ὅλων, τὸ θέλημα τοῦ πατρός.* Str. V, 1 p. 646f.: Der Logos des Vaters ist nicht bloßes Wort, sondern *σοφία καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ, δύναμίς τε αὖ παγκρατὴς καὶ τῷ ὄντι θεία . . ., θέλημα παντοκρατορικόν.*

4) Photius Bibl. cod. 109 teilt folgenden Satz aus Clem. mit: *λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος, οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπορροία τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε.* Zur Erklärung der Stelle s. Zahn, Forsch. III, 144ff.

παραπεμπόμεθα (Protr. 1 p. 6). Der Logos kam vom Himmel herab und „zog einen Menschen an“ (*ἄνθρωπον ἐνέδυ*) und litt was die Menschen zu leiden haben, er hatte Leib und Seele, und war doch *θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος* (quis div. s. 37. Paed. I, 2 init. Protr. 10 p. 86). Clem. hat sonach die Menschwerdung so gedacht, daß der Logos den von ihm geschaffenen Menschen Jesus wie ein Gewand anzog und daß er in ihm wohnte. Dabei ist aber die Einheit des Subjektes immer vorausgesetzt, und zwar so, daß der Logos das Subjekt ist, das sich in der Erscheinung eines Menschen darstellt, er ist *σὺν καὶ τῷ σχήματι θεός* d. h. wahrnehmbarer Gott (Paed. l. c.). Den Doketismus will Cl. meiden, ohne daß es ihm gelingt. Ohne Kritik führt er Valentins Satz, daß die Speisen von Christus nicht verdaut worden seien, an (Str. III, 7, p. 538). Und es erscheint ihm lächerlich anzunehmen, daß er der Speise bedurft habe; nur damit man nicht doketisch über ihn denke, habe er gegessen! Sein Leib aber sei von einer heiligen Kraft zusammengehalten worden.[1]) — Christus hat nun für uns sein Leben in den Tod gegeben, er ist *λύτρον* und Opfer für uns geworden, hat den Teufel überwunden und bittet für uns bei Gott (quis div. s. 37. Paed. III, 12 p. 310; I, 5, 111; I, 11 fin. Protr. 11 init. 12 p. 93). Das sind überlieferte christliche Gedanken. Aber die Deutung derselben in der Richtung einer stellvertretenden Sühne ist Clem. nicht geläufig (z. B. Paed. III, 12 p. 310). Für ihn ist Christus die göttliche Kraft, die in das Dunkel der Welt hineinleuchtet und in diesem — antiken — Sinn dann auch reinigende Heilsgewalt.[2]) Vor allem aber ist Christus der eine große Lehrer des Menschengeschlechtes, der Führer und Gesetzgeber sowie der Spender der Erkenntnis und damit der Unsterblichkeit. Nachdem er erschienen ist, braucht niemand mehr Hellas oder Athen aufzusuchen, sondern er hat die ganze Welt zur Stätte der Weisheit oder zu einem Hellas gemacht. *Εἰ γὰρ ἡμῖν ὁ διδάσκαλος ὁ πληρώσας τὰ πάντα*

---

1) *Ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπερησίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη· ἔφαγε γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον· Αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη* (Str. VI, 9, 775. Adumbr. p. 87 Zahn).

2) Protr. 10 p. 86: *τάχει . . . ἡ δύναμις θεϊκὴ ἐπιλάμψασα τὴν γῆν σωτηρίου σπέρματος ἐνέπλησε τὸ πᾶν . . . Ὄψει καταφρονούμενος, ἔργῳ προσκυνούμενος, ὁ καθάρσιος καὶ σωτήριος καὶ μειλίχιος, ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς . . . Ὁ σπονδοφόρος καὶ διαλλακτὴς καὶ σωτὴρ ἡμῶν λόγος, πηγὴ ζωοποιός, εἰρηνική . . ., δι' ὃν . . τὰ πάντα ἤδη πέλαγος γέγονεν ἀγαθῶν.* — Paed. I, 2 p. 100: *παιώνιος καὶ ἐπῳδὸς ἅγιος νοσούσης ψυχῆς, ὁ πανακὴς τῆς ἀνθρωπότητος ἰατρός.*

δυνάμεσι ἁγίαις, δημιουργίᾳ, σωτηρίᾳ, εὐεργεσίᾳ, νομοθεσίᾳ, προφητείᾳ, διδασκαλίᾳ, πάντα νῦν ὁ διδάσκαλος κατηχεῖ καὶ τὸ πᾶν ἤδη Ἀθῆναι καὶ Ἑλλὰς γέγονε τῷ λόγῳ (Protr. 11 p. 86; 88f. 12 p. 91. Paed. I, 3 p. 102f.; I, 6, 113). — Der Lehrer ist Christus, der allen alles bringt, den Gnostikern nicht minder als den Gläubigen.[1]) Aber der Lehrer ist zugleich Arzt. Mit der Erkenntnis zugleich wird der Menschheit die Unsterblichkeit. „Von allen Sterblichen", läßt Clem. Christus sagen, „schenke ich euch es allein die Unsterblichkeit zu gewinnen, denn ich will, ich will auch an dieser Gnade euch Teil geben, indem ich euch gewähre die vollkommne Wohltat, die Unsterblichkeit, und den Logos schenke ich euch, die Erkenntnis Gottes, ganz mich selber schenke ich" (Protr. 12 p. 93). *Θέλημα δὲ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ κοινωνία ἀφθαρσίας* (Str. IV, 6, 575). So wird der Mensch ein Gott.[2]) Dazu tritt die Sündenvergebung. Als Gott vergibt Christus Sünden, seine Menschheit dient der sittlichen Belehrung: *Τὰ μὲν ἁμαρτήματα ὡς θεὸς ἀφιείς, εἰς δὲ τὸ μὴ ἐξαμαρτάνειν παιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος* (Paed. I, 3 init.).

7. Der Mensch nun soll Christi Lehre Gehorsam leisten, zum Lohn gleichsam Gegenliebe betätigen, indem er die Gebote erfüllt (Protr. 11 p. 89f. Paed. I, 3, 102). Nun weiß Cl. ebenso wie die zeitgenössischen Philosophen (oben S. 389f. 31) daß der Mensch in den Fesseln der Sünde liegt (Protr. 11 init. Paed. III, 12, 307: *τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*), aber das hindert ihn nicht an der stärksten Betonung des *αὐτεξούσιον* oder des *ἐφ' ἡμῖν*. *Ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι* (Str. VI, 12, 788; II, 14, 460; Paed. I, 6, 118). So ist der Mensch auch frei zum Guten und zum Glauben (Str. IV, 24, 633; II, 15, 462; III, 9, 540). Gott reicht das Heil dar, und der Mensch vermag es zu ergreifen: *Ὡς δὲ ὁ ἰατρὸς ὑγείαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγείαν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν* (Str. VII, 7, 860). Die erste Regung ist der Glaube. Er verbindet sich mit Furcht,

1) Str. VII, 2 p. 831: *ὁ διδάσκαλος οὗτος ὁ παιδεύων μυστηρίοις μὲν τὸν γνωστικόν, ἐλπίσι δὲ ἀγαθαῖς τὸν πιστὸν καὶ παιδείᾳ τῇ ἐπανορθωτικῇ δι' αἰσθητικῆς ἐνεργείας τὸν σκληροκάρδιον.*

2) Protr. 1 p. 8: *ὁ λόγος . . . ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός.* — Paed. I, 12 p. 156: *ἐκθεούμεθα.* Über die Gottwerdung s. noch Str. IV, 23 p. 632: *τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν* nach Ps. 102, 6. — Str. VII, 10, 865. — Str. VI, 4, 797: *οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός, κακὸν μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας εἶναι νομίζουσα καὶ τῆς μὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐνεργείας.* Protr. 12 p. 94: *δίκαιον καὶ ὅσιον . . γενόμενος ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ εἰς τοσοῦτον ὅμοιον ἤδη καὶ θεῷ.*

Hoffnung, Sinnesänderung, Enthaltsamkeit und Geduld; das ist das erste Entwicklungsstadium, das über sich hinausstrebt zu der Gnosis und der Liebe.[1]) Der Glaube ist eine *συγκατάθεσις* und eine *πρόληψις διανοίας περὶ τὰ λεγόμενα* (Str. II, 12, 458; II, 2, 437. 432). Sofern der Glaube notwendige Voraussetzung des Heils, kann ihm die Rettung zugeschrieben werden.[2]) Aber dieser Glaube weist über sich selbst hinaus zur Erkenntnis und Liebe (s. oben, vgl. *πίστις δοξαστική* und *ἐπιστημονική* Str. II, 11, 454). Und dieser Gedanke war notwendig, wenn man unter dem Glauben nur eine *συγκατάθεσις* oder ein *πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς* (ib.) verstand. Hierbei ist die paulinische Rechtfertigungslehre nicht haltbar. Die Gedanken des Clem. über den Glauben reichen schließlich nicht über die Bekehrung hinaus, die man auch in der Stoa kannte (oben S. 31). Der Sinn für die überirdische Welt und die Bereitschaft die Gebote Gottes anzuerkennen und zu befolgen ist der Glaube. Es ist nun ebenso verständlich, daß diese Bereitschaft und dieser Sinn durch den wirklich betätigten Gehorsam oder die innere, erfahrene Gemeinschaft mit Gott gesteigert wird,[3]) als daß dann die eigentliche Gerechtigkeit des Menschen nicht nur an den Glauben, sondern mehr noch an die Liebe geknüpft wird, der Glaube führt zur Erkenntnis und die Erkenntnis zur Liebe.[4]) Und hier erst ist die innere Entwicklung zum Abschluß gekommen. Die wahre Gerechtigkeit hat daher erst der *γνωστικός*. Das gilt auch von Abraham, auch ihm wurde sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, sofern er sich auf dem Wege zu dem höheren Standpunkt des Gnostikers befand. Gerechtfertigt ist also

---

1) Str. II, 6 p. 445: *θεία τοίνυν ἡ τοσαύτη μεταβολὴ ἐξ ἀπιστίας πιστόν τι γενόμενον καὶ τῇ ἐλπίδι καὶ τῷ φόβῳ πιστεῦσαι. Καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις ἡμῖν ἀναφαίνεται, μεθ' ἣν φόβος τε καὶ ἐλπὶς καὶ μετάνοια σύν τε ἐγκρατείᾳ καὶ ὑπομονῇ προκόπτουσαι ἄγουσιν ἡμᾶς ἐπί τε ἀγάπην ἐπί τε γνῶσιν.*

2) Str. II, 12 p. 457: *ὁ φόβος τῆς ἀγάπης ἀρχὴ κατὰ παραύξησιν πίστις γενόμενος, εἶτα ἀγάπη . . . Μακάριος οὖν ὃς πιστὸς γίνεται ἀγάπῃ καὶ φόβῳ κεκραμένος, πίστις δὲ ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον.* — Paed. I, 6 p. 116: *ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι . . ., μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία ἡ πίστις.*

3) Str. VII, 12 p. 879: *ἔχει γὰρ ἄκρατον πίστιν τὴν περὶ τῶν πραγμάτων τὸ εὐαγγέλιον δι' ἔργων καὶ θεωρίας ἐπαινῶν . . . ἃ ἐδίδαξεν ὁ κύριος ταῦτα ἐπιτελῶν. — — Τὰ δὲ ἐνταῦθα πάντα ἀλλότρια ἡγούμενος, οὐ μόνον θαυμάζων τὰς τοῦ κυρίου ἐντολάς, ἀλλ' . . . δι' αὐτῆς τῆς γνώσεως μέτοχος ὢν τῆς θείας βουλήσεως οἰκεῖος ὄντως τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἐντολῶν ἐξειλεγμένος ὡς δίκαιος, ἡγεμονικὸς δὲ καὶ βασιλικὸς ὡς ὁ γνωστικός. — Δίττην οὗτος οἶδε καὶ τὴν μὲν τοῦ πιστεύοντος ἐνέργειαν, τὴν δὲ τοῦ πιστευομένου τὴν κατ' ἀξίαν ὑπεροχήν, ἐπεὶ καὶ ἡ δικαιοσύνη διπλῆ, ἡ μὲν δι' ἀγάπην, ἡ δὲ διὰ φόβον.*

4) Str. VII, 10 p. 865: *τῷ ἔχοντι προστεθήσεται* (Luc. 19, 26)· *τῇ μὲν πίστει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ ἀγάπῃ δὲ ἡ κληρονομία.*

der, der gut gemacht wurde und den Geist empfing. Nicht nur der Glaube rettet, wie Christus, Mark. 5, 34, in Anbequemung an die jüdische Anschauung sagt, sondern dem Glauben müssen Werke folgen.[1]) So entscheidet sich also der Christ mit freiem Willen für Gott und sein Gebot, vom bloßen Glauben in der Furcht mit ihrer Gerechtigkeit fortschreitend zur Gnosis und Liebe, zur andauernden Herzensgemeinschaft mit Gott, zu einem Leben des Gebetes und unausgesetzt heiligen Wirkens, zu der echten Gerechtigkeit. *Εὐχὴ γὰρ αὐτῷ ὁ βίος ἅπας καὶ ὁμιλία πρὸς θεόν* (Str. VII, 12 p. 876). Hier ist das sittliche Ideal erreicht, die Weltlust hat aufgehört: *οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἀλλ' ἐν ἕξει γέγον' ἀπαθείας* (Str. IV, 22, 625), aber andrerseits wird auch voller Ernst gemacht mit dem Satz: *μόνη δ' ἡ δι' ἀγάπην εὐποιΐα, ἡ δι' αὐτό τὸ καλὸν αἱρετὴ τῷ γνωστικῷ.* Er lebt und wirkt in der Welt ohne Lust an der Welt (z. B. Str. III, 7, 537; VI, 12, 790; VII, 12, 874[2]). 878). Er bringt es zum *κατόρθωμα*, der *ἁπλῶς πιστός* nur zur *μέση πρᾶξις* (nach stoischer Terminologie, Str. VI, 14, 796).

Man überblickt diese Heilsordnung des Cl. mit Interesse, denn erst an ihr wird einem klar, in welchem Grade Cl. hellenisch empfunden hat. Die Mysteriensprache, die er gern anwendet, ist in der Tat das passende Gewand für seine Gedanken. Wie der Mensch von dem Logos-Pädagogen belehrt und mystisch angeregt, vom bloßen Glauben sich zur inneren Sittlichkeit und zur echten Gerechtigkeit erhebt, hat Cl. gezeigt, und zwar in Wendungen, die den Popularphilosophen der Stoa durchaus vertraut waren. Das gilt vom Ganzen wie von unzähligen Einzelheiten — zumal in der sehr detaillierten Lebensordnung im „Pädagogen" —, es gilt von dem ethischen Ideal der „Apathie" wie von der inneren

---

1) Str. VI, 12 p. 791: *αὐτίκα τῷ Ἀβραὰμ πιστῷ γενομένῳ ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην εἰς τὸ μεῖζον καὶ τελειότερον τῆς πίστεως προβεβηκότι· οὐ γὰρ ὁ ἀπεχόμενος μόνον τῆς κακῆς πράξεως δίκαιος, ἐὰν μὴ προσεξεργάσηται καὶ τὸ εὖ ποιεῖν καὶ τὸ γινώσκειν, δι' ἣν αἰτίαν τῶν μὲν ἀφεκτέον, τὰ δὲ ἐνεργητέον.* — VII, 15 p. 885: *διόπερ ἐδικαιώθητε, φησί, τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* (1. Kor. 6, 11)· *ἐποιήθητε ὡς εἰπεῖν ὑπ' αὐτοῦ δίκαιοι εἶναι ὡς αὐτός, καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ὡς ἔνι μάλιστα κατὰ δύναμιν ἀνεκράθητε.* — Str. VI, 14 p. 794.

2) Einige Sätze daraus: *Διὸ καὶ ἐσθίει καὶ πίνει καὶ γαμεῖ οὐ προηγουμένως ἀλλὰ ἀναγκαίως. Τὸ γαμεῖν δὲ ἐὰν ὁ λόγος αἱρῇ, λέγω, καὶ ὡς καθήκει. Γενόμενος γὰρ τέλειος εἰκόνας ἔχει τοὺς ἀποστόλους καὶ τῷ ὄντι ἀνὴρ οὐκ ἐν τῷ μονήρη ἐπανέλεσθαι δείκνυται βίον, ἀλλ' ἐκεῖνος ἄνδρας νικᾷ ὁ γάμῳ καὶ παιδοποιΐᾳ καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ, ἀνηδόνως τε καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνασάμενος μετὰ τῆς τοῦ οἴκου κηδεμονίας, ἀδιάστατος τῆς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἀγάπης καὶ πάσης κατεξανιστάμενος πείρας, τῆς διὰ τέκνων καὶ γυναικός, οἰκετῶν τε καὶ κτημάτων προσφερομένης. Τῷ δὲ ἀνοίκῳ τὰ πολλὰ εἶναι συμβέβηκεν ἀπείραστον. Μόνου γοῦν ἑαυτοῦ κηδόμενος ἡττᾶται πρὸς τοῦ ἀπολειπομένου μὲν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν, περιττεύοντος δὲ ἐν τῇ κατὰ τὸν βίον οἰκονομίᾳ.*

religiösen Entwicklung. Aber dieser starke philosophische Einschlag in seinem Christentum ist es gewesen, der ihn über den äußerlichen Glauben hinausführte zur Forderung einer innerlichen Frömmigkeit.

8. Der Einzelne erlangt das Heil aber nicht anders als im Zusammenhang mit der Kirche und ihrem Wirken. Die Kirche hat Cl. definiert als *ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν* (Str. VII, 5, 846). Die irdische Kirche ist das Abbild der himmlischen Kirche gemäß der 3. Bitte des Vaterunsers, oder wie diese die Verwirklichung des göttlichen Willens im Himmel darstellt, so jene auf Erden. Eine Stadt oder ein Staatswesen ist die Kirche, in der der Logos waltet[1]). Sie ist die jungfräuliche Mutter, die mit ihrer Milch die Gläubigen ernährt (Paed. I, 6, 123). Zu der Kirche im eigentlichen Sinn gehören die Gerechten und die wahren Philosophen. Sie bilden den Leib Christi als „ein geistlicher und heiliger Reigen“, während die übrigen, die nur den Namen Christi tragen, nur Fleisch sind, d. h. an dem Wesen der Kirche nicht teilhaben.[2]) Das ist die alte Anschauung von der Kirche, nach der sie die Gemeinschaft der wahrhaft Frommen darstellt, der sich aber äußerlich auch unfromme Elemente beigesellen. Hierarchische Interessen sind Clem. fremd. Die frommen und gerechten Gnostiker, die Gottes Willen lehren und tun, sind die Nachfolger der Apostel und die Presbyter, auch wenn sie der *πρωτοκαθεδρία* nicht gewürdigt worden sind. Sie sind wie einst die Pneumatiker die geistigen Leiter der Kirche, wie freilich auch die Bischöfe, Presbyter und Diakonen als Abbilder der Engel ihres Amtes walten. Auch letzterer Gedanken — er spielt später eine große Rolle — ist nicht hierarchisch, er soll nur die bei den Amtsträgern vorauszusetzende geistliche Qualität zum Ausdruck bringen.[3])

1) Str. IV, 8, 593: *εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος, διόπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ.* — IV, 26, 642: *λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν . . . Σπουδαῖον γὰρ ἡ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀστεῖόν τι σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον, καθάπερ ἡ ἐκκλησία ὑπὸ λόγου ἀπολιόρκητος ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανῷ.* — Paed. I, 6, 114: *οὕτως καὶ τὸ βούλευμα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται.*

2) Str. VI, 14, 793: *ἡ ἀνωτάτη ἐκκλησία, καθ' ἣν οἱ φιλόσοφοι κατάγονται τοῦ θεοῦ, οἱ τῷ ὄντι Ἰσραηλῖται, οἱ καθαροὶ τὴν καρδίαν.* — VII, 14, 885: *καὶ μή τι οἷον σάρκας εἶναι τοῦ ἁγίου σώματος τούτους φησί, σῶμα δὲ ἀλληγορεῖται ἡ ἐκκλησία κυρίου, ὁ πνευματικὸς καὶ ἅγιος χορός, ἐξ ὧν οἱ τὸ ὄνομα ἐπικεκλημένοι μόνον, βιοῦντες δὲ οὐ κατὰ λόγον σάρκες εἰσί.*

3) Str. VI, 13, 793: *οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας . . . ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκῃ τὰ τοῦ κυρίου, οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος, οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ', ὅτι δίκαιος, ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος, κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρίᾳ μὴ τιμηθῇ.* — *Αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα, οἶμαι, ἀγγελικῆς δόξης.*

Nun wird aber diese *πνευματικὴ ἐκκλησία* (Str. VII, 11 fin.) auch geschichtlich als „die alte und katholische Kirche" gedacht, die im Gegensatz zu den sie zerreißenden Häresien steht. Das ist die Kirche, in der die apostolische Paradosis herrscht oder die Kirche des einen reinen Glaubens. Zu ihr gehören alle diejenigen, die Gott zur Gerechtigkeit vorherbestimmt hat, aber eben nicht die Häretiker.[1]) Das Volk Gottes, in dem der Logos wirkt, ist also zugleich die Gemeinschaft, in der die apostolische Lehre herrscht. Die Häretiker, die diese Lehre nicht haben, haben auch nicht den Logos und das Heil. Das war für Clem. eine selbstverständliche, überkommene Voraussetzung.[2])

Die Taufe ist es, welche den Menschen zum Glied der Kirche und des Heils teilhaftig macht. In der Tauflehre macht Cl. einen Schritt weiter zur mysterienhaften magischen Anschauung. Sofort wird durch die Taufe das ganze Heil dem Menschen mitgeteilt (oben S. 362). Die alte Doppelteilung der Taufgaben (Vergebung und Geist) blickt auch bei ihm noch hervor, aber er liebt es mehr die den Griechen verständlicheren Bezeichnungen, wie „Erleuchtung", „Vollendung" usw. — auch sie sind alt — auf sie anzuwenden. Die Taufe bringt Reinigung von den Sünden und dadurch die Fähigkeit, im Glauben das Heil zu ergreifen, welches die Lehre dargeboten hat. So wird durch sie der Mensch ein neuer; Kindschaft, Vollendung, Unsterblichkeit sind ihm im Glauben durch die Taufe zuteil geworden.[3])

---

1) Str. VII, 17, 898: *ὅτι γὰρ μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν, οὐ πολλῶν δεῖ λόγων. — — Μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται. — Μόνην εἶναί φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν . . . συνάγουσαν τοὺς . . . οὓς προώρισεν ὁ θεὸς δικαίους ἐσομένους, πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς.*

2) Ich möchte daher nicht mit Harnack (DG. I^3, 376) und Bonwetsch (PRE. IV^3, 162) sagen, daß Cl. „plötzlich" die katholische Kirche mit der geistlichen Kirche identifiziere.

3) Paed. I, 6, 113: *Βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀποθανατιζόμεθα.* p. 114: *οὕτω τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσίς ἐστιν ἐν ζωῇ.* ib.: *τὸ δὲ μάθημα ἀΐδιος σωτηρία ἀϊδίου σωτῆρος. — — Οἱ βαπτιζόμενοι τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἔσχομεν· ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* — p. 116: *Πάντα μὲν οὖν ἀπολούμεθα τὰ ἁμαρτήματα, οὐκέτι δέ ἐσμεν παρὰ πόδας κακοί. Μία χάρις αὕτη τοῦ φωτίσματος τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρὶν ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον. Ὅτι δὲ ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι . . . μαθηταὶ οἱ ἀμαθεῖς· πρότερόν ποτε τῆς μαθήσεως ἐκείνης προσγενομένης· οὐ γὰρ ἂν ἔχοις εἰπεῖν τὸν χρόνον, ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι.*

Nun hat aber Cl. ein lebhaftes Bewußtsein davon, daß auch nach der Taufe der Mensch sündigt. Die feinere griechische Psychologie lehrt ihn, die mancherlei Triebe und Affekte des Bösen, die im Menschen bleiben, erkennen. Daher hat er der inneren, psychologischen Disziplinierung des Menschen mehr Aufmerksamkeit als irgend jemand seit den Tagen des Paulus gewidmet. Weiter aber greift hier die zweite Buße ein, d. h. die auf die Taufe folgende Buße. In ihr hilft der Rat und die Fürbitte der Gnostiker. Darin besteht aber die Buße, daß man seiner Sünde bewußt wird, daß man um ihretwillen Schmerz empfindet, sie aus der Seele austilgt und von Gott, der allein Sünde vergibt, Vergessen erbittet. Das Ziel ist immer das Reinwerden von der Sünde, wiewohl Cl. weiß, daß dies nicht sofort erreicht werden kann. Zur Reinigung helfen auch die Strafen, die Gott über die Sünder verhängt.[1]) — Die Eucharistie ist nach Cl. eine Mischung des sinnlichen Elementes mit dem Logos und infolgedessen eine *ἑστίασις λογική*. Nur darum handelt es sich, daß der Logos auf den Menschen einwirkt, ihn heiligend und zur Unsterblichkeit führend. Daß der Logos etwa in dem Element sei, liegt Cl. fern.[2])

1) Str, II, 13, p. 459. IV, 24 p. 634. Quis div. salv. 39: *παντὶ γὰρ τῷ μετ' ἀληθείας ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἐπιστρέψαντι πρὸς τὸν θεὸν ἀνεῴγασιν αἱ θύραι καὶ δέχεται τρισάσμενος πατὴρ υἱὸν ἀληθῶς μετανοοῦντα. Ἡ δὲ ἀληθινὴ μετάνοια τὸ μηκέτι τοῖς αὐτοῖς ἔνοχον εἶναι, ἀλλὰ ἄρδην ἐκριζῶσαι τῆς ψυχῆς ἐφ' οἷς ἑαυτοῦ κατέγνω θάνατον ἁμαρτήμασι· τούτων γὰρ ἀναιρεθέντων αὖθις εἰς σὲ θεὸς εἰσοικισθήσεται. — Θεῷ γὰρ μόνῳ δυνατὸν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν παρασχέσθαι καὶ μὴ λογίσασθαι παραπτώματα.* — Ib. 40: *τοῦτ' ἔστι μεταγνῶναι τὸ καταγνῶναι τῶν παρῳχημένων καὶ αἰτήσασθαι τούτων ἀμνηστίαν παρὰ πατρός, ὃς μόνος τῶν ἁπάντων οἷός τε ἐστιν ἄπρακτα ποιῆσαι τὰ πεπραγμένα ἐλέῳ τῷ παρ' αὐτοῦ καὶ δρόσῳ πνεύματος ἀπαλείψας τὰ προημαρτημένα.* Über die Hilfe der Gnostiker s. oben S. 403. Vgl. Holl, Enthusiasm. u. Bußgewalt S. 226 ff.

2) Paed. II, 2 p. 177 f.: *ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις πότου τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται . . ., ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα, τὸν ἄνθρωπον, τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκίρναντος μυστικῶς.* — Ib. II, 1, 166. — Bigg, the christian Platonists p. 103 u. hat gemeint, die Agape sei noch mit der Eucharistie verbunden bei Clem. Doch ist dies nicht zu halten. Str. VII, 7, 861 handelt nur von Tischgebeten, Paed. II, 2, 179 von abendlichem Weingenuß, Paed. II, 1, 165 f. wendet sich gegen den Mißbrauch, beliebige *δειπνάρια* Agapen zu nennen. Aus alle dem folgt nichts zugunsten von Biggs Behauptung. Die Agape scheint seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts in der Kirche im allgemeinen verschwunden zu sein. Gewisse Überreste scheint Epiphan. h. 30, 16 für eine judenchristliche Gruppe zu bezeugen. Sonst ist die Agape zunächst zu einem mit erbaulicher Zutat gewürzten Gemeindemahl (Tertull. Ap. 39), dann zu einer Armenspeisung geworden (Didascal. 9 Äg. K.ordng. 47 ff.). Vgl. Zahn, PRE. I³, 234 ff.

Dies sind die christlichen Mysterien (s. Protr. 12 p. 91 ff.). Doch dies alles weist über sich hinaus zu der unverhüllten Erkenntnis der „großen Mysterien“ (vgl. oben S. 396). Das ist das christl. Leben: *Ὀρθὸς βίος ἅμα μαθήσει τῇ καθηκούσῃ, — — πρός τε τῆς ἀληθείας τὴν νόησιν καὶ τὴν κατάπραξιν τῶν ἐντολῶν* (Str. I, 1, 318 cf. VI, 12, 788: *τῇ τε μαθήσει τῇ τε ἀσκήσει*). — Die Auferstehung des Fleisches hat Cl. gelehrt. Er hat die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode angenommen, indem er durch die Strafen des Jenseits eine fortschreitende Reinigung der Seelen sich vollziehen ließ (Hypotyp. p. 89. 83 ed. Zahn. Str. VII, 2 fin. VII, 16, 895, VI, 14, 795: vgl. sub 20), ohne diesen Gedanken zu betonen.[1])

9. Origenes teilt mit Clemens nicht nur die philosophische Grundströmung in dem Verständnis der Religion, sondern — bis zu einem gewissen Grade — auch die Voraussetzung, daß Christentum und Griechentum miteinander in den Hauptpunkten übereinstimmen. Origenes war aber im Unterschied von Clemens nicht nur ein geistreicher Dilettant, sondern ein methodisch forschender Gelehrter. Daraus folgte einmal, daß er die philosophische Grundlage als ganze tiefer erfaßte, weiter daß er, der der erste wirkliche und ernsthafte Exeget war, die biblischen Gedanken in ihrer Vielheit und in ihrer Einheit besser verstand als sein Vorgänger. Hieraus ergab sich, daß er die Schwierigkeiten, die die Vereinigung der hellenischen und der christlichen Weltanschauung bereitete, genauer erkennen mußte als Clemens. Aber er hat sie zu überwinden gestrebt, und die innere Einheit antiken Idealismus und christlicher Religion, die er im Herzen trug und die auch seine Umgebung darbot, kam ihm dabei zu Hilfe. Er hat, nicht anders als Clemens, die Lösung darin gefunden, daß man das Christentum des Buchstabens und der äußeren Observanz von dem echten Christentum des Geistes und der Erkenntnis unterschied. Ersteres hat er nicht geringgeschätzt, sondern als Notwendigkeit empfunden, sollte doch gerade die für alle passende universale Art des Christentums seinen Vorzug vor allen übrigen Weltanschauungen begründen (c. Cels. VII, 60), aber letzteres war auch für ihn die höhere Stufe als die sieghafte Religion der Erlösung wie der Kultur, die tiefste und höchste Weisheit. Es entspricht der Art des Gelehrten, daß er dabei die neue allumfassende Erkenntnis besonders betonte. Auf der anderen Seite hat aber Origenes auf die kirchliche Korrektheit der Lehre mehr Gewicht gelegt als Clemens. Und gerade hierdurch ist er der Schöpfer der Dogmatik der griechischen Kirche geworden.

1) Cl. spricht sich gegen die Präexistenz der Seele aus Eclog. 17. — Str. V, 16, 808. Quis div. s. 33 fin. ist dieselbe nicht gelehrt.

In dem Buch *Περὶ ἀρχῶν*, das uns in Rufins Übersetzung ganz erhalten ist, von dem aber auch umfängliche Fragmente in der Ursprache auf uns gekommen sind, hat Origenes zum erstenmal den Versuch gemacht, die christliche Lehre als ein zusammenhängendes System darzustellen. Er hat den Stoff in vier Büchern behandelt. Das 1. Buch handelt von Gott, das 2. von der Welt, das 3. von dem freien Willen und das 4. von der allegorischen Auslegung der Schrift. In jedem der drei ersten Bücher wird von verschiedenen Ausgangspunkten aus fast die ganze Lehre entwickelt. Wichtige Beiträge zur Lehre des Origenes bieten auch die 8 Bücher gegen Celsus, sowie die Kommentare, besonders die zu Johannes und dem Römerbrief, welch letzterer freilich auch nur in Rufins Bearbeitung existiert.

10. Origenes hat seine Darstellung mit einer Erörterung über die Quellen der christlichen Lehre begonnen (s. de princ. I praefat.). Die Quelle der Lehre ist in Christi Worten und Lehre gegeben. Christi Worte liegen aber nicht nur in den Evangelien und Episteln, sondern auch im Gesetz und in den Propheten vor (praef. 1). Da nun aber auch über die wichtigsten Fragen der Lehre unter den Christen Differenzen vorliegen, muß man *de his singulis certam lineam manifestamque regulam ponere.* Origenes denkt dabei an die *ecclesiastica et apostolica traditio* (ib. 2), den *κανὼν τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας* (IV, 9). Es ist die *fides Christi* d. h. der von Christus gelehrte Glaube (cf in cant. Lommatzsch XIV, 416), den die Apostel und die Kirche verkündigen (praef. 3), die *praedicatio apostolica* oder *ecclesiastica praedicatio* (4. 5. 6. 7. 10). Nun ist aber in der apostolischen Verkündigung einiges klar und begründet vorgetragen, während von anderem nur gesagt ist, daß es ist, ohne Grund und Wesen genauer anzugeben. Origenes stellt nun diese Grundwahrheiten zusammen, die deutlich überlieferten von den bloß angeführten, nicht erklärten unterscheidend.[1]) So gewinnt er den Inhalt der *ecclesiastica praedicatio* oder

1) Folgende Stücke kommen in Betracht: der eine Gott, der Schöpfer, der Gott der Gerechten von Anfang an. Er hat Christus in den letzten Zeiten gesandt, zuerst Israel, dann die Völker zu berufen. Er ist gerecht und gut und hat Gesetz, Propheten, Evangelien gegeben und ist der Gott der Apostel. — Sodann Jesus Christus, *ante omnem creaturam natus ex patre, . . . in omnium conditione patri ministrasset . . ., novissimis temporibus seipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum deus esset, et homo factus mansit quod erat deus Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu sancto est.* Sodann: *passus est in veritate . . ., vere mortuus, vere . . . resurrexit . . ., assumptus est. — Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus an innatus* (Hieron. übersetzt: *factus an infectus*), *vel filius etiam*

die *elementa ac fundamenta*. Aus diesen ist nun ein *Corpus* der Lehre herzustellen, indem die Elemente in ihrem Zusammenhang zu übermitteln sind, sei es daß dieser in der Heil. Schrift angegeben ist oder sich durch die logische Konsequenz herausstellt (ib. 10). Die christliche Lehre soll danach die apostolische oder biblische Gesamtanschauung in ihrem inneren Zusammenhang entwickeln, wobei dieser autoritativ überliefert oder wissenschaftlich erschlossen sein kann.

Die Frage ist nun aber weiter, was Origenes unter der kirchlichen oder apostolischen Predigt oder Regel versteht.[1]) Daß er dabei nicht an ein formuliertes Taufbekenntnis denkt — wiewohl er ein solches sicher

---

dei ipse habendus sit necne, sed inquirenda iam ista pro viribus sunt de sacra scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Dagegen wird *manifestissime* verkündigt, daß derselbe Geist alle Heiligen, die Propheten und die Apostel inspirirt hat. — *Post haec iam, quod anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur . . . Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis, esse quoque ei certamen adversus diabolum et angelos eius . . ., non nos necessitati esse subiectos;* nicht sind die Gestirne Ursachen unserer Handlungen. Unklar ist dann wieder, ob die Seele von den Eltern erzeugt wird oder einen anderen Ursprung hat. Ebenso wird vom Teufel und den Dämonen nur gelehrt, daß sie sind, nicht aber: *quae sint aut quomodo sint.* — Auch das wird verkündigt, daß die Welt in der Zeit erschaffen wurde, dagegen fehlt eine sichere Aussage darüber, *quid ante hunc mundum fuerit.* — Die heil. Schriften *per spiritum dei conscriptae, sensum habeant non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem quam plurimos. Formae enim sunt haec, quae descripta sunt sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines. De quo totius ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem, non tamen ea, quae spirat lex, esse omnibus nota, nisi his solis, quibus gratia spiritus sancti in verbo sapientiae ac scientiae condonatur.* — Dann geht Orig. über zur *appellatio ἀσωμάτου,* die in der *Doctrina Petri* vorkommt (Christi Wort: *non sum daemonium incorporeum*), aber diese Schrift ist nicht von Petrus und der Begriff nicht biblisch. Es ist zu untersuchen, ob er in anderer Form in den Schriften vorkommt, auch ist zu fragen, ob Gott, Christus, der heil. Geist, die Seelen und jedes sonstige vernünftige Wesen körperlich sind, *an alterius naturae quam corpora sunt.* Daß Engel sind, lehrt die Kirche, aber wann sie geschaffen und wie beschaffen sie sind, *non satis in manifesto designatur.* Dasselbe gilt hinsichtlich der Beseelung von Sonne, Mond und Sternen (de princ. I praef. 4—10). — Eine ähnliche Zusammenstellung in Joh. XXXII, 16, 187 f.: Gott der Schöpfer (nach Hermas Mand. 1), Christus als *κύριος*, der heil. Geist und die Freiheit samt Lohn und Strafe; s. noch in Mt. ser. 33; in Tit. frg. Lommatzsch V, 285 ff.

1) Andere Namen für dieselbe Sache sind *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* (de princ. IV, 9), *κανὼν ὁ κατὰ τοὺς πολλοὺς τῆς ἐκκλησίας* (in Joh. XIII, 16, 98) *regula ecclesiae* oder *ecclesiastica* (in Matth. ser. 28; in Rom. II, 7 Lomm. VI, 95), *regula fidei* (ser. comm. in Mt. 46), *regula christianae veritatis* (de princ. III, 3, 4), *scripturarum regula* (ib. und in Mt. ser. 33).

kennt [1]) — geht aus der Wiedergabe dieser Predigt in *de principiis* deutlich hervor. Liest man die ganze Erörterung zu Anfang seines systematischen Hauptwerkes, so erscheint einem sofort klar zu sein, daß Origenes auf dem Standpunkt des Clemens (oben S. 305f.) steht. Die Schriftlehre als ganzes ist auch für ihn die „Regel", wobei vorausgesetzt wird, daß die „kirchliche Predigt" mit dem von Christus und den Aposteln gelehrten Glauben identisch ist. Daher werden als „kirchliche Regel" Bibelsprüche angeführt (z. B. in Rom. II, 7) oder als Quelle der Lehre die Heil. Schriften bezeichnet, deren Inhalt dann unter dem Titel der „kirchlichen Predigt" zusammengestellt wird. Die beiden Größen gehen fortwährend ineinander über. Origenes scheint noch mehr als Clemens das Bewußtsein von der Existenz einer mündlichen apostolischen Überlieferung verloren zu haben. Unzweifelhaft entsprach das nur den wirklichen Zuständen. Der Komplex von Gedanken und Formeln, der einst die apostolische Tauflehre bildete, war nicht mehr eine konkrete Größe, aus ihm war die gesamte Kirchenlehre geworden. Wollte man nun die Apostolizität dieser Lehre erweisen, so gab es nur zwei Wege dazu: entweder erklärte man das Taufbekenntnis als solches für die apostolische Überlieferung oder man setzte diese den apostolischen Schriften gleich. Auf jener Bahn fanden wir Tertullian (oben S. 303), auf dieser gehen Clemens und Origenes. So verschwindet der alte „Kanon", den noch Irenäus gehandhabt hat, die mündliche apostolische Überlieferung, und an seine Stelle tritt das Taufbekenntnis oder der Kanon der biblischen Bücher. Aus einer fließenden, allen Wandlungen der Entwicklung unterworfenen Größe sind feste konkrete Maßstäbe geworden. Aber indem dies geschah, ist auch eine Fülle wirklicher Gedanken der christlichen Urzeit in die kirchliche Lehre hineingezogen worden, wie man bei Origenes sehen kann. Freilich wirkte auch die alte Regel d. h. die mündliche Tradition bestimmend fort, denn sie hatte ja die Grundrisse, Ordnungen, Fragen und Probleme, in denen die „kirchliche Lehre" sich bewegte, erzeugt. Man denke nur an die triadische Gliederung der Lehre, an die Moral der beiden Wege, an die Taufpraxis und die Abendmahlsformel. Alles, was man der Schrift an Sprüchen entnahm, wurde auf den Flächen aufgetragen, die durch jene alte Lehre und Praxis abgesteckt waren.

11. Origenes hat also die Kirchenlehre an der Hand der biblischen Bücher systematisch darstellen wollen. Aber als Leitfaden diente ihm dabei der Komplex überkommener Lehren und Vorstellungen. Dadurch kam Einheit in seine Gedankenwelt und diese Einheit wurde gefördert

---

1) S. bes. in Joh. XXXII, 16, 191. in Lev. h. 5, 3. in Ex. h. 8, 4. Eingehende Untersuchungen bei Kattenbusch, das ap. Symbol. II, 134ff. und Kunze, Glaubensregel etc. S. 158ff.

durch den starken Trieb nach einer geschlossenen christlichen Weltanschauung, der ihn beseelte. Diese Absicht verband sich nun mit dem inneren Bedürfnis, die Weisheit des Griechentums mit der biblischen Lehre zu verschmelzen.[1]) Zur Befriedigung dieses inneren Dranges diente dem Origenes einmal die Beobachtung, daß viele Lehren in der Schrift nur behauptet, nicht dargelegt sind,[2]) dann aber die Überzeugung, daß der Schriftbuchstabe häufig nur die Hülle für „tiefere" Wahrheiten sei. Diese Wahrheiten zu enthüllen, vermag aber nur der, welcher vom heil. Geist das Charisma dazu empfangen hat (de princ. I praef. 8).[3]) Die Heil. Schriften sind inspiriert, wie oft gesagt wird (IV, 9). Erwiesen wird die Inspiration einerseits aus der Erfüllung der Weissagung, andrerseits aber auch daraus, daß der, welcher sich genauer mit ihr befaßt, *aliquo diviniore spiramine mentem sensumque pulsatus agnoscet, non humanitus esse prolatos eos, quos legit, sed dei esse sermones* (IV, 6). Somit bezeugt sich der Geist, der die Schriften hervorbrachte, auch an den Herzen der Leser zu ihrem Verständnis. Aber nur der, der eine besondere Gabe des Verständnisses erhalten hat, vermag ihren tieferen Sinn zu erfassen. Somit sind eigentlich nicht nur die Verfasser inspiriert gewesen, sondern auch die rechten Ausleger sind es. Das Charisma, das Irenäus in der Tradition erblickte, besitzt bei Origenes der geisterfüllte Ausleger. Aber der göttliche Geist fließt leicht zusammen mit der spekulativen Anlage; mit anderen Worten, wie bei den Gnostikern hat auch hier die spekulative Begabung etwas Charismatisches an sich. In dieser Form lebt das Charisma fort, die gebildeten denkenden Christen sind seine Inhaber. So ist die Schwierigkeit überwunden, die aus dem Zusammenstoß des biblischen Traditionalismus mit dem hellenischen Geist sich ergab. Die Triebe dieses Geistes sind Gnadengaben, die es ermöglichen, die biblischen Schriften in ihrer Tiefe zu begreifen. Die echten Christen verstehen den biblischen Geist in der Kraft des hellenischen Geistes. Origenes ist ein hervorragender Exeget, er bemüht sich ernsthaft um das Verständnis des Wortsinns, aber die Hauptsache ist doch für ihn das „geistliche" Verständnis oder die einheitliche religiöse Auffassung.

1) Lehrreich für die Richtung der Lehre des Orig. sind die Mitteilungen in dem Panegyricus des Gregor. Thaumaturgos (c. 11 ff.); auch hier ist in der Religion als einzige Quelle die Heil. Schrift empfohlen s. c. 15.

2) Gerade diese Lehren (Ursprung des heil. Geistes, der menschlichen Seele, der Engel, des Teufels, Anfang der Welt) sind dem Orig. Ansatzpunkte für die Spekulation geworden.

3) Vgl. bes. Gregor. Thaumat. l. c. 15, wo ausgeführt wird, daß Orig. die schwierigsten Bibelstellen zu erklären wußte, weil er von dem heil. Geist das Verständnis der prophetischen Worte empfing, der diese Worte ja auch hervorgebracht hatte.

Alles in der Schrift muß Religion und Weisheit sein,[1]) den Weg dazu bahnt er sich auf mannigfache Weise, wie durch den Nachweis der Trivialität, der Unvernunft und Nutzlosigkeit des Wortsinns; der Buchstabe töte, auch der des Evangeliums.[2]) Durch Anknüpfung an die Etymologie der Namen,[3]) durch Parallelstellen etc. strebt Origenes dem wahren geistigen Sinn entgegen. Aber immer bewährt er einen merkwürdigen Takt, den er durch den Anschluß an die gegebene Kirchenlehre gewinnt und der ihn vom Bodenlosen zurückhält.

Die Schrift ist also „geistlich“ oder allegorisch zu deuten. So fand Or. seine religionsphilosophischen Ideen in der Schrift. Die allegorische Deutung hat er systematisch bearbeitet (de princ. IV). Stellen, die widersinnig oder nur roh äußerlichen Sinnes sind, verbergen einen *βαθύτερος νοῦς*. Der heil. Geist verhüllte den Gedanken durch ein *ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν*. Unmögliches wurde erzählt, um aufmerksam zu machen, daß es *σωματικῶς* nicht geschehen sein könne (das sinnl. Paradies, Gottes Wandeln daselbst; das Verbot einen Beutel zu tragen Luc. 10, 4; das Ausreißen des rechten Auges oder der Schlag zuerst auf die rechte, statt auf die linke Backe Mtth. 5, 39. 29f.; das Verbot des Maulkorbs für den dreschenden Ochsen 1. Kor. 9, 9; manche gesetzliche Bestimmung; auch Züge der Gesch. Jesu, und in den Evangelien *ἕτερα μὴ συμβεβηκότα*, vgl. IV § 9—18). In den meisten Fällen aber ist die erzählte Geschichte wirklich Geschichte, jedes Schriftwort aber hat einen geistlichen Sinn: *πᾶσα μὲν* (sc. *γραφὴ*) *ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν* (§ 19). Nach Prov. 22, 20f. lehrt Or. einen dreifachen Schriftsinn: den somatischen Wortsinn, den psychischen moralischen Sinn und den pneumatischen spekulativen Sinn. Geschichtliches und Lehrhaftes wird danach ausgelegt. Überall findet Or. seine Lehre, die Sprache ist christlich, die Gedanken sind hellenisch. Andrerseits ermöglicht ihm diese Methode die Torheit des Evangeliums zu verdecken und dasselbe als Weisheit zu verherrlichen (z. B. c. Cels.

1) Vgl. in Rom V, 1 (Lomm. VI, 332): *in litteris Pauli ne unam quidem syllabam vacuam sentiri debere mysteriis.*

2) S. z. B. in Lev. h. 7, 5: *agnoscite, quia figurae sunt quae in divinis voluminibus scripta sunt . . . Si enim quasi carnales ista suscipitis, laedunt vos et non alunt, est enim et in evangelio littera, quae occidit.* — — Bei wörtlichem Verständnis: *erubesco dicere et confiteri, quia tales leges dederit deus, videbuntur enim magis elegantes et rationabiles hominum leges.*

3) Wie die ganze allegorische Erklärung religiöser Geschichte, so haben auch diese etmyologischen Deutungen ihr Vorbild in der Methode der griechischen Philosophie, s. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs 1904, p. 315ff.

VI, 7; V, 60; III, 19 vgl. dazu das Urteil des Porphyrius b. Eus. h. e. VI, 19, 4. 7f. und Cels. IV, 38).

Dieser Theorie entsprechen nun die beiden Gruppen von Christen, die Or. annimmt und scharf unterscheidet. Die *ἁπλούστεροι* und die *πολλοί* verlassen sich auf das *αὐτὸς ἔφα* und bleiben bei dem Wortsinn mit ihrer *ψιλὴ πίστις καὶ ἄλογος* (c. Cels. IV, 9; I, 42. 13; III, 53; IV, 71). Sie reden von Gott als dem Schöpfer, aber denken ihn sich wie einen rohen und ungerechten Menschen (de pr. IV, 8), sie verstehen was die Schrift vom Gericht sagt wörtlich und nicht im Sinne der Läuterung (c. Cels. VI, 26; V, 16), und gerade die Furcht vor dem Gericht läßt sie Christen werden. Das ist ein niederer Standpunkt, über welchen sich der Gebildete erhebt, er sucht nach Christi Befehl in der Schrift und lernt ihren geistigen Gehalt kennen (c. Cels. II, 5f.; III, 79; IV, 71; V, 31f. 18). Nicht nur Brot ist Christus, sondern auch der Weinstock, dessen Gewächs erfreut *καὶ ἐνθουσιᾶν ποιοῦντα ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα* (in Joh. I, 30, 208). So denkt der Gebildete bei Betrachtung des Todes Christi daran, daß er mit Christo gekreuzigt, denn der einfache Wortlaut der Geschichte gewährt keineswegs die Einsicht in das Wesen der Sache, die Tatsachen sind nur „Symbole" für den aufmerksamen Leser (c. Cels. II, 69). Dieser versteht auch, warum Christus in der Ebene Kranke heilt, aber mit den Jüngern auf den Berg geht (ib. III, 21), für ihn ist Christus Lehrer, nicht mehr Arzt (ib. III, 62: *ἐπέμφθη οὖν θεὸς λόγος καθὸ μὲν ἰατρὸς τοῖς ἁμαρτωλοῖς· καθὸ δὲ διδάσκαλος θείων μυστηρίων τοῖς ἤδη καθαροῖς καὶ μηκέτι ἁμαρτάνουσιν* cf. in Joh. I, 20, 124). Der Christ beginnt mit dem Autoritätsglauben (vgl. c. Cels. I, 11) und der Reinigung von Sünden in der Furcht vor der Strafe, es folgt der höhere Standpunkt des Verständnisses und der Einsicht. Zuerst stimmt man äußerlich im „bloßen Glauben" den Dogmen zu, aber der Gebildete soll es durch Nachdenken und Forschen zu vernünftiger Einsicht in die christliche Lehre bringen. Je nach dem Verdienst des Glaubens schenkt Gott diese tiefere Einsicht. Der „bloße Glaube" ist nur eine niedere Stufe; den Gebildeten wird nicht zugemutet, einfach die Historie zu glauben, sondern sie sollen eindringen in den Sinn, wie die Schriftsteller ihn gemeint haben.[1])

1) S. z. B. c. Cels. I, 42: *δι' ὅλην τὴν φερομένην ἐν τοῖς εὐαγγελίοις περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορίαν εἰρήκαμεν, οὐκ ἐπὶ ψιλὴν πίστιν καὶ ἄλογον τοὺς ἐντρεχεστέρους ἐκκαλούμενοι, ἀλλὰ βουλόμενοι παραστῆσαι, ὅτι εὐγνωμοσύνης χρεία τοῖς ἐντευξομένοις καὶ πολλῆς ἐξετάσεως καὶ . . . εἰσόδου εἰς τὸ βούλημα τῶν γραψάντων;* I, 13. in Rom. IX, 3: *quod fides quidem, quae speret et credat et absque ulla dubitatione confidat, in nobis est, ratio vero fidei ipsius et scientia et perfectus eorum, quae credimus, intellectus donatur a deo . . ., dabit unicuique gratiam pro mensura meritorum.*

Diesen höheren Standpunkt denkt sich Or. wesentlich als intellektuelle Einsicht, als philosophische Erkenntnis. Das ist ein Rückschritt gegen Cl. Aber Or. hat die Einsicht, daß es ein Vorzug des Christentums gegenüber der Philosophie ist, daß es grade dem πλῆϑος τῶν ἰδιωτῶν das Heil und die Frömmigkeit zu bieten vermag (c. Cels. VII, 60; III, 53 f.). „Wir sagen von ihm (Christus) das Wahre und das, was auch den vielen klar zu sein scheint, jenen freilich nicht so klar, wie den wenigen, die geübt sind zu philosophieren über das auf den Logos Bezügliche" (c. Cels. III, 79). So ist für Origenes immer die Erkenntnis des Wesens des Christentums ein Fortschritt über den äußerlichen Glauben hinaus, der einerseits als göttliches Charisma gedacht wird, andrerseits aber auch als Produkt der Bildung und der Spekulation erscheint. Das Charisma der Erkenntnis wird eins mit der antiken ϑεωρία, das heilsbegierige Forschen in der Schrift verschmilzt mit dem φιλοσοφεῖν. Der gebildete Hellene, der in Christus den Logos gefunden hat, ist der vollkommene Christ. In allem vermag er die ewige Wahrheit zu schauen, und jede Tatsache wird ihm zum Symbol abstrakter Lehren. Was einst den großen Gnostikern als Ziel vorgeschwebt hatte, ist hier durchgesetzt, und zwar unter Wahrung der gesamten kirchlichen Überlieferung und unter ausdrücklicher Anerkennung des Rechtes derer, die über den Glauben nicht hinauswachsen. Es wird sich uns später zeigen, daß bei der Anschauung vom Glauben, die Or. hatte, diese Steigerung eine Notwendigkeit war.

12. „Gott ist ein Geist" und „Gott ist Licht", so beginnt Or. seine Gotteslehre. Dieselbe verharrt in dem Bannkreise des hellenischen Gedankens. Gott ist das Sein, ja ἐπέκεινα οὐσίας (vgl. c. Cels. VI, 64; in Joh. XIX, 6, 37: τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ ϑεοῦ). Er ist ἓν καὶ ἁπλοῦν (in Joh. I, 20, 119), *intellectualis natura* (de pr. I, 1, 1—6), er ist frei von allem Materiellen, nicht gebunden durch Raum und Zeit. Demgemäß *incomprehensibilis, inaestimabilis, impassibilis*, ἀπροσδεής etc. (de pr. I, 1, 5; II, 4, 4; III, 5, 2. in Joh. X, 4, 15 ff.; XIII, 20, 123. c. Cels. VIII, 8. 21). Gott allein ist ἀγέννητος (in Joh. II, 10, 75). Er ist *ex omni parte* μονάς *et, ut ita dicam,* ἑνὰς *et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est* (de pr. I, 1, 6). Dies Prinzip der Welt wird aber andrerseits als Persönlichkeit gedacht. Gott ist der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt (δημιουργήσας, συνέχων, κυβερνῶν c. Cels. III, 40 cf. VI, 79). Er ist bei diesem Walten gerecht und gut: *unum eundemque esse iustum et bonum, legis et evangeliorum deum et benefacere cum iustitia et cum bonitate punire* (de pr. II, 5, 3). Diese traditionellen Begriffe sowie die Taten Gottes bringen in die Abstraktionen einen lebendigeren Zug, man

begegnet ähnlichem übrigens auch bei den Neuplatonikern. Dabei ist Orig. immer bemüht alle anthropomorphen Züge von der Gottheit fernzuhalten. So ist das Herz Gottes seine geistige Kraft (in Joh. I, 38, 282 f.), sein Zorn kein Affekt, sondern die Offenbarung seiner Macht an den Gottlosen (in Rom. VII, 17. c. Cels. IV, 72). Eine relative Erkenntnis Gottes erreicht der Geist des Menschen, und zwar in dem Maß als er sich von der Materie freimacht (de pr. I, 1, 7).

13. Gott der Vater ist das absolute Sein, das an sich unfaßbar ist. Wie nun bei den Neuplatonikern aus diesem Sein der *Νοῦς* hervorgeht, so wird auch bei Orig. Gott erst erkennbar und begreifbar in dem Logos. In Gott ist von Ewigkeit her seine *νοητικὴ καὶ προθετικὴ περὶ τῶν ὅλων δύναμις*; dieselbe Kraft kann auch als eine Vielheit lebendiger logischer Kräfte vorgestellt werden, oder man kann von den Ideen und Bildern der Welt in dem göttlichen Geist reden. Christus oder der Logos ist nun die oberste und vorzüglichste der göttlichen Kräfte, er ist die *ἀρχέτυπος εἰκών* unter jenen Bildern oder auch *τὸ ἀπαγγελτικόν* dessen, was in Gottes Kraft enthalten ist (in Joh. II, 2, 18. I, 19, 113; 39, 291. I, 38, 282. 277). Mit anderen Worten: Christus ist die oberste alles umfassende Idee und die höchste Kraft in Gott, aber beides so, daß durch ihn Gottes Ideen und Kräfte konkret, offenbar und wirksam werden. Demgemäß ist Christus sowohl Gottes Wort, Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrheit (in Rom. I, 1), *vapor virtutis dei et manatio gloriae omnipotentis et splendor lucis aeternae et imago bonitatis dei* (ib. I, 5), sodaß man nur in ihm als der *figura substantiae et subsistentiae dei* Gott zu erkennen vermag (de princ. I, 2, 8), als er auch der Schöpfer ist oder doch durch ihn die Welt geschaffen wurde.[1]) Der Offenbarer Gottes als Licht und schöpferische Kraft ist also der Sohn (de princ. I, 2, 7—13). Wie bei den Neuplatonikern sind die Ideen und die Kräfte[2]) in dem Logos zusammengefaßt. In dieser Erkenntnis Christi als der ewigen göttlichen Kraft und Wahrheit erblickt Orig. die echte religiöse Erkenntnis, die erhaben ist über die Erkenntnis des nur im Fleisch offenbar gewordenen Christus.[3])

Aber wie die Apologeten, so mußte auch Or. die persönliche Existenz des Logos betonen. Das ergab neue Probleme, die die Griechen nicht

---

1) in Joh. II, 10, 72: *διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον.*

2) Letzteres ist stoisch, ersteres platonisch.

3) in Joh. II, 3, 29: *ἕτεροι δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες „εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον" τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι· τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων.*

bedrückt hatten. — Der Sohn geht aus dem Vater hervor, nicht etwa durch Teilung, sondern in geistiger Weise, wie etwa der Wille aus der Vernunft hervorgeht.[1]) Die Betrachtung des Logos als Sohn führt auf den Begriff der Zeugung. Da nun alles in Gott ewig ist, so ist auch die Zeugung ein ewiger Akt: *Οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν* (in Jer. 9, 4. de pr. I, 2, 4: *aeterna ac sempiterna generatio.*[2]) Demgemäß hat der Sohn keinen zeitlichen Anfang: *οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν* (Or. b. Athanas. de decret. 27. de pr. I, 2, 9f. 2; IV, 28. in Rom. I, 5). Der Sohn ist nicht *per adoptionem spiritus filius extrinsecus, sed natura filius est* (de pr. I, 2, 4). Das Verhältnis zum Vater ist auf Grund hiervon das der Einheit der Substanz: *vapor virtutis dei, aporrhoea gloriae . . .: manifestissime ostendunt communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur id est unius substantiae cum illo corpore, ex quo vel aporrhoea vel vapor* (in Hebr. frg. Lommatzsch XXIV, 359). Die Bedeutung des *ὁμοούσιος*, das schon die Gnostiker gebraucht haben, ist also Identität der *οὐσία* oder der *φύσις*, wie sie vorhanden ist zwischen dem Dampf und dem Wasser, oder dem Abfluß und dem Körper, den Strahlen und dem Licht, den Kindern und den Eltern. Auch an diesem Punkt hat Plotin ähnlich wie Orig. gedacht, wenn er von dem erzeugten göttlichen Nus sagt, er sei gewissermaßen die Gottheit und eine *ὁμοιότης* bestehe zwischen ihm und ihr.[3]) Ist so

---

1) de princ. I, 2, 6: *qui natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens. Et ideo ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Voluntas enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. — — Sicut voluntas procedit e mente et neque partem aliquam mentis secat neque ab ea separatur aut dividitur, tali quodam specie putandus est pater filium genuisse, imaginem scil. suam.* Cf. IV, 28.

2) Den Begriff der ewigen Zeugung bildet Or. in Anlehnung an Prov. 8, 25 (*πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ με* sagt die Weisheit), s. in Jer. 9, 4. Aber es ist zu beachten, daß auch Plotin den gleichen Gedanken hat, Ennead. V, 1, 6: *τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον* (vorher *ἀκίνητον*); *περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος. — — Τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀΐδιον γεννᾷ.* Dazu vgl. de princ. I, 2, 5: *apprehendere, quomodo ingenitus deus pater efficitur unigeniti filii. Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio sicut splendor generatur ex luce.* Das ist genau dieselbe Vorstellung. Übrigens behauptet Or. (in Jer. l. c.) das *ἀεὶ γεννᾶσθαι* auch von den Christen, da sie von Gott ewig gezeugt werden, sofern sie in Christus sind.

3) Über *ὁμοούσιος* s. in Joh. XIII, 25, 149. XX, 20, 170; 24, 204f. und vgl. oben S. 249 Anm. und überhaupt Zahn, Marcell v. Ancyra S. 11ff. Hatch, Griechentum u. Christent. S. 202. 204. Vielleicht stand das Wort auch bei Cl. Adumbr. im Urtext (Zahn, Forsch. III, 87. 139): *secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit* (vgl. z. Bedeutung b. Cl. Str. II, 16 p. 467). S. Plotin

der Sohn mit dem Vater eins durch die gleiche *οὐσία*, so ist er doch andrerseits ein Wesen für sich, eine besondere *ὑπόστασις* oder *in propria subsistentia effectus* (de pr. I, 2, 2. 9).[1]) Man darf nicht mit den Monarchianern annehmen, daß Vater und Sohn *ἀριθμῷ* nicht verschieden seien, sondern *ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ* (in Joh. X, 37, 246). Es sind zwei *ὑποστάσεις* da, aber *εἷς θεός* (Or. vergleicht Act. 4, 32). *Θρησκεύομεν οὖν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν ὄντα, δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος* (c. Cels. VIII, 12). Dieser Satz führt einen neuen Gesichtspunkt ein. Die Einheit des Sohnes mit dem Vater stand fest vermöge des Verhältnisses des Logos zur Gottheit, des Gezeugten zum Erzeuger oder durch die Homousie von Vater und Sohn. Jetzt tritt ein neues Moment hinzu. Zwei *πράγματα* sind da, aber sie sind miteinander verbunden durch die Identität des Willens. Während nämlich alles, was durch Gottes Willen geschieht, von diesem Willen auch abweicht, verwirklicht sich in dem Sohn rein und ganz der göttliche Wille, sofern der Sohn allein den väterlichen Willen ganz erfaßt und ausführt. Daher kann von einem Willen des Vaters und Sohnes gesprochen werden, und so versteht es sich, daß wer den Sohn sieht, den Vater sieht.[2]) Es ist also der Sohn nicht nur das Abbild

---

Enn. V, 1, 7: *εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν τὸν νοῦν, πρῶτον μὲν ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό.*

1) Die Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* sind an sich identisch, beide bezeichnen zunächst die „Substanz". Ersterer ist platonisch, letzterer stoisch. Auch Or. braucht *ὑπόστασις* als synonym mit *οὐσία*, wenn er etwa die gottesbildliche *ὑπόστασις* des Menschen als seine *κρείττων οὐσία* bezeichnet (in Ioh. XX, 22, 182f.) oder die Menschheit und Gottheit in Christus *ὑπόστασις* nennt (ib. XXXII, 16, 192f.). Andrerseits hat sein Schüler Pierius Vater und Sohn als *οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο* bezeichnet (Photius cod. 119). Aber bei Or. bahnt sich bereits eine Unterscheidung an, wonach *ὑπόστασις* die *οὐσία ἰδία* die besondere individuelle Existenz ist (z. B. in Joh. II, 10, 75: Vater, Sohn u. Geist sind *τρεῖς ὑποστάσεις* cf. X, 37, 246: man meint, *μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν*. c. Cels. VIII, 12; in cant. 3. in Tit. Lomm. V, 287: *unam ὑπόστασιν . . . id est unam personam*), *οὐσία* die Substanz bezeichnet, vgl. Bigg a. a. O. S. 163f., s. auch Hatch, Griechent. u. Christent. S. 203ff. und *substantia* und *persona* bei Tertull. Der Sprachgebrauch des Or. stimmt mit dem Plotins überein: *ὑπόστασις* ist die Substanz oder Existenz z. B. Enn. I, 8, 11. 15. VI, 7, 40, dann aber auch die Sonderexistenz, z. B. V, 1, 7: jedes Ding hat *μορφή, στάσις, ὁρισμός, οἷς καὶ τὴν ὑπόστασιν λαμβάνει*. V, 1, 6: aus der *οὐσία* gehen *ὑποστάσεις* hervor, vgl. VI, 8, 10. 13. 20. Seine Trinitätslehre überschreibt Plotin: *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (V, 1).

2) in Joh. XIII, 36, 228f.: *πρέπουσα βρῶσις* (Joh. 4, 34) *τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ,*

der göttlichen Weisheit, sondern auch der göttlichen Energie, sodaß er nicht nur Gottes Ideen der Welt offenbart, sondern auch Gottes Werk in ihr treibt.[1]) — Diese Wendung, die den Logos — an ihn ist zu denken und nur in abgeleiteter Weise an den Menschen Jesus — durch den Willen mit dem Vater vereinigt, gehört zu der vorher erwähnten Betrachtung des Logos als des Ausdruckes der göttlichen Kraft (oben S. 414). Sie läßt ein doppeltes Verständnis zu: die Urkraft wirkt sich zuerst im Logos und durch ihn in allem Übrigen aus (s. die Stelle A. 1), oder man kann, mehr persönlich und moralisch, an selbstgewollte Übereinstimmung des Logos mit dem Vater denken (s. oben c. Cels. VIII, 12). Erstere Betrachtungsweise liegt in der Konsequenz des Systems, letztere drängt sich dem Orig. durch den Ausdruck „Willen" und das antimonarchianische Interesse auf. — Das Resultat ist somit: *una voluntas est et una substantia, sed duae sunt postiones, id est duae personarum proprietates* (in Lev. h. 13, 4).

Die Homousie scheint die völlige Gleichheit der Gottheit des Sohnes und des Vaters zu fordern. Nichtsdestoweniger begegnen uns bei Or. subordinatianische Züge. Der Sohn ist *πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων* (c. Cels. V, 37) und ein Geschöpf des Vaters (in Joh. I, 19, 115). Diese Gedanken wollen aber mit der ewigen Zeugung zusammengehalten werden. Sie besagen nichts anderes, als daß der Sohn nicht identisch mit dem Urgrund ist, sondern auch aus diesem hervorgegangen, er ist *ὁ δεύτερος θεός* (c. Cels. V, 39 vgl. in Joh. VI, 39, 202). Der Sohn ist Gott, aber als des Vaters Abbild. Aber auch: *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός* (de orat.

ὅτε ποιητὴς γίνεται τοῦ πατρικοῦ θελήματος, τοῦτο τὸ θέλειν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν ὅπερ ἦν καὶ ἐν τῷ πατρί, ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ καὶ γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρός, εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα ἀλλὰ ἓν θέλημα· ὅπερ ἓν θέλημα αἴτιον ἦν τοῦ λέγειν τὸν υἱόν· „ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν καὶ διὰ τοῦτο τὸ θέλημα ὁ ἰδὼν αὐτὸν ἑώρακε τὸν υἱόν, ἑώρακε δὲ καὶ τὸν πέμψαντα αὐτόν . . . Ἐκεῖνο . . . ἔξω τοῦ θέλοντος γενόμενον . . . οὐχ ὅλον μὲν τὸ θέλημα τοῦ πατρός· πᾶν δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὑπὸ τοῦ υἱοῦ γινόμενον, ὅτε τὸ θέλειν τοῦ θεοῦ γενόμενον ἐν τῷ υἱῷ ποιεῖ ταῦτα ἅπερ βουλεται τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ· μόνος δὲ ὁ υἱὸς πᾶν τὸ θέλημα ποιεῖ χωρήσας τοῦ πατρός. — — Τὸ ἐν αὐτῷ θέλημα εἰκὼν τοῦ πρώτου θελήματος καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θειόης εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος.

1) de princ. I, 2, 12: *sed et speculum immaculatum ἐνεργείας, id est inoperationis dei esse sapientia nominatur . . . . Est vigor quidam, per quem inoperatur pater, vel cum creat, vel cum providet, vel cum iudicat, vel cum singula quaeque in tempore suo disposuit atque dispensat. — — Quoniam ergo in nullo prorsus filius a patre virtute operum immutatur ac differt nec aliud est opus filii quam patris, sed unus atque idem, ut ita dicam, etiam motus in omnibus est: idcirco speculum eum immaculatum nominavit.*

15, 1), der Wille des Vaters ist weiser als der Wille des Sohnes (ad mart. 29). Er ist nicht das absolut Gute und Wahre sondern er ist gut und wahr als Ausstrahlung und Abbild des Vaters (de pr. I, 2, 13 p. 5 griech. Frg.; IV, 35. in Joh. XIII, 25, 151; XXXII, 28. in Matth. XV, 10 etc). Dasselbe gilt von der Wirksamkeit. Christus ist der *ὑπηρέτης* des Vaters, die Befehle desselben ausführend, so bei der Schöpfung (c. Cels. VI, 60; II, 9). Dies zeigt sich auch darin, daß Or. das Gebet zu Jesus nicht unbedingt zugestehen will. Das Gebet ist an den Vater zu richten, durch Christum werde es diesem dargebracht (de orat. 15.[1]) 16 init. 14 fin. c. Cels. VIII, 13). — Aber solchen Gedanken stehen bei Or. immer andere entgegen. Christus ist „von Anfang an Gott und Gottes Sohn", *αὐτολόγος, αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια* (c. Cels. III, 41. VI, 47, in Matth. XIV, 7). Oder es wird gelehrt, daß die Christen nur den Vater und den Logos anzurufen haben, wobei freilich letzterer als Mittler angesehen wird.[2]) Oder es wird Christus ausdrücklich dieselbe *οὐσία* mit dem Vater zugesprochen, was doch gelegentlich geleugnet werden kann. Das Schwanken zwischen lebhaftester Plerophorie und vorsichtiger Zurückhaltung ist jedem, der sich in den Zusammenhang der Gedanken des Or. versetzt, wohlverständlich. Vom Standort des Menschen aus ist der Logos hocherhaben und Gott, vom Standort des unerforschlichen Gottes dagegen erscheint er nur als das erste Glied in der Kette der Emanationen. Ganz so wie Or. hat auch Plotin den *Νοῦς* als „das zweite" unter die Gottheit gestellt,[3]) und die betende Seele angewiesen allein den Einem (*μόνους πρὸς μόνον*) zu nahen, was aber wegen der Transzendenz des Einen nur geschehen kann durch die Anschauung des ersten Götterbildes oder des *Νοῦς* (Enn. V, 1, 6). Es ist hüben wie drüben dieselbe Anschauung: weil die Gottheit absolut transzendent ist, steht einerseits der in der Welt wirksame Logos tief unter ihr, und ist andrerseits doch er als die höchste dem Menschen zugängliche Effulguration des Göttlichen zu verehren. Das praktische

---

1) 15, 1: *οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστίν, οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ μόνῳ τῷ θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρί, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν προσηύχετο.*

2) c. Cels. VIII, 26: *μόνῳ γὰρ προσευκτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ καὶ προσευκτέον γε τῷ μονογενεῖ καὶ πρωτοτόκῳ . . . λόγῳ θεοῦ καὶ ἀξιωτέον αὐτὸν ὡς ἀρχιερέα τὴν ἐπ' αὐτὸν φθάσασαν ἡμῶν εὐχὴν ἀναφέρειν ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ θεὸν ἡμῶν.* VIII, 12. 67, in Rom. VIII, 4: *sicut invocatur deus invocandus est Christus, et sicut oratur deus ita et orandus est Christus etc.*

3) Plotin Ennead. V, 1, 6: *καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ· τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ. Τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ' αὐτό, μέγιστον δὲ μετ' αὐτὸ νοῦς καὶ δεύτερον.* Diese Sätze hätte auch Or. schreiben können.

Empfinden wird sich mehr an dies, die theoretische Reflexion mehr an jenes halten.

14. Während hinsichtlich der Lehre vom Sohn die Zustimmung einiger Philosophen vorliegt, ist die Lehre von dem heil. Geist nur der Offenbarung zu entnehmen (de pr. I, 3, 1—4). Die Aussagen der Schrift sind es auch, um derentwillen Or. den Geist anders auffaßt als die Neuplatoniker ihre Weltseele. Während diese nämlich die Weltseele als schöpferisches Prinzip, in dem der Logos wirkt, denken, weist Orig. dem Geist nur eine Beziehung zu den Heiligen zu. Wie aber in der Weltseele viele Seelen sind (Plotin oben S. 388), so verbindet Or. mit dem Geist die heiligen Geister oder Engel und die Geistgaben, die Paulus auch als Geister auffaßt (in Rom. VII, 1. 5). Seine Wirksamkeit hat er also nicht wie der Logos in allen vernünftigen Wesen, sondern nur in den Seelen der Heiligen. Dieser Beschränkung entspricht, daß er unter dem Logos steht: *ἐλάττων παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά, δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον* (de pr. I, 3, 5. 8). Auch er ist nicht erschaffen (de pr. I, 3, 3). Wie alles ist er durch den Sohn hervorgebracht: *πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον καὶ τάξει ⟨πρῶτον⟩ πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων.* Der Geist ist also die erste unter den Hervorbringungen des Sohnes, durch die Anteilnahme am Sohn empfängt er seinen Bestand und seine Art (in Joh. II, 10, 75). In diesem Sinn behauptet Or. sowohl die Hypostase des Geistes als seine Gottheit, wenngleich er unter dem Sohn steht und nicht wie dieser den ganzen göttlichen Willen, sondern nur einen Teil desselben in sich faßt (in Joh. XIII, 36, 231 f.). Sein Wirken besteht darin, *ut ea, quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur* (de princ. I, 3, 8). Er gibt den Menschen gleichsam den Stoff der Gnadengaben, die vom Vater gewirkt, von Christus erworben werden und durch den Geist zum Bestand gelangen.[1]) Ist der Sohn Gottes Weisheit, so ist der Geist seine Heiligkeit (in Rom. VIII, 12); gibt der Vater allem das Sein und der Sohn das Vernünftigsein, so kommt vom Geist das Heiligsein, aber so, daß er nicht etwa das Unheilige heilig macht, sondern daß er in denen wirkt, die sich schon zu Christus bekehrt haben.[2])

---

1) In Joh. II, 10, 77: *οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα.*

2) de princ. I, 3, 8: *cum ergo primo, ut sint, habeant ex deo patre, secundo ut rationabilia sint, habeant ex verbo, tertio ut sint sancta, habeant ex spiritu*

Man wird hiernach sagen können, daß sich die Trinität dem Or. in der Weise dreier konzentrischer Kreise darstellt, von denen der Vater der größte, der Geist der kleinste ist. Oder der Vater wirkt alles und in allem, der Sohn das Vernünftige in der der Vernunft fähigen Welt mit Einschluß alles natürlichen Geschehens, der Geist schenkt die Geistesgaben denen, die durch den Sohn gewonnen sind. Aber nur der Vater ist ungeworden. Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες (in Joh. II, 10, 75). Der Ausdruck Τριάς ist Or. natürlich bekannt (in Joh. X, 39, 270. VI, 33, 166. in Jes. hom. 1, 4; 4, 1 u. s.[1]) In der lat. Übers., auch in de pr., ist der Ausdruck oft zweifelhaft). Der Modalismus oder die Leugnung der persönlichen Differenz der trinitarischen Hypostasen hat Orig. oft abgelehnt. Diese Denkweise mußte ihm höchst unsympathisch sein, denn der Subordinatianismus, den er vertrat, verlangte die hypostatischen Unterscheidungen; dieser Subordinatianismus war aber eine notwendige Konsequenz seiner Gottes- und Weltanschauung, wie wir gesehen haben. Der unbewegte und ungewordene Urgrund ist etwas anderes als die wirksame Weltvernunft, wie diese sich wieder von der die Charismen hervorrufenden Geistmacht unterscheidet, und unter diesen Größen ist die eine immer umfassender und „größer" als die andere. Der Subordinatianismus ist durch die neuplatonische Denkweise notwendig.

15. Gott hat Jakob geliebt und Esau gehaßt, und die schroffsten Gegensätze im Menschengeschick liegen uns allezeit vor Augen. Nicht aus Gottes Willkür ist dieses zu erklären sondern aus der Freiheit der Kreaturen (de pr. II, 9, 2. 5). In der Freiheit ist dauernd die Möglichkeit einer verschiedenartigen Selbstbestimmung enthalten, die Kreatürlichkeit des Menschen aber begründet die Wandelbarkeit seines Zustandes, denn wem etwas gegeben wurde von einem anderen, dem kann es auch wieder genommen werden (ib. II, 9, 2). Freiheit und Kreatürlichkeit sind also die beiden Gesichtspunkte, aus denen sich alle Gegensätze in der Welt begreifen. Da alles in Gott ewig ist, ist es

---

sancto. — I, 3, 5: *in illis solis arbitror esse opus spiritus sancti, qui iam se ad meliora convertunt et per vias Iesu Christi incedunt, id est qui sunt in bonis actibus et in deo permanent.*

1) S. noch in Rom. VII, 13 fin.: *naturam trinitatis et substantiam unam esse.* Ib. VIII, 4 die Häresien: *aut male separant filium a patre, ut alterius naturae patrem, alterius filium dicant, aut male confundunt, ut vel ex tribus compositum deum vel trinae tantummodo appellationis in eo vocabulum putent,* cf. in Lev. h. 13, 4.

auch die schöpferische Tätigkeit (ib. I, 2, 10). Als Mittler derselben dient ihm der Sohn. Geschaffen wurde eine bestimmte Anzahl einander ursprünglich gleicher körperloser Geistwesen (ib. II, 9, 6). Diesen eignete aber das *αὐτεξούσιον* und dasselbe ist von ihrer Existenz untrennbar. Die sittliche Entscheidung derselben ist nun verschieden ausgefallen. Das Wesen des Bösen besteht in der Abwendung vom Guten, das Böse ist somit nichts Positives, sondern es ist der Defekt des Guten. *Recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo; certum namque est, malum esse bono carere. Ex quo accidit, ut in quanta mensura quis devolveretur a bono, in tantam mensuram malitiae deveniret* (II, 9, 2). Der Mensch, welcher *νοῦς* war, erkaltete infolge des Abfalls von Gott zur *ψυχή*, indem er den Anteil am göttlichen Feuer verlor (de pr. II, 8, 3; *ψυχή* nach Or. von *ψυχρός*). Auf das eigene *meritum* der Geschöpfe geht nun ihr weiterer Zustand zurück (ib. I, 8, 2; II, 9, 7). Es verlieh nämlich jetzt Gott den Kreaturen eine materielle Leiblichkeit. Je nach Verdienst waren die Leiber beschaffen: leicht und ätherisch bei den Göttern, Tronen und Gewalten, strahlend bei den Sternen, die ebenfalls Lebewesen sind (vgl. Plato, Philo), grob und dunkel für Satan und die Dämonen, als welche zuerst und besonders tief gefallen; dazwischen liegt nun die Leiblichkeit der Menschen, *qui ob nimios defectus mentis crassioribus istis et solidioribus indiguere corporibus* (de pr. III, 5, 4; II, 1, 1—4). Das ist es um die Entstehung dieser Welt, die so freilich einen Anfang in der Zeit hat (ib. III, 5, 3). Diese Welt selbst ist ein Gericht vor dem Gericht. Ganz eigentlich wird hier die Weltgeschichte zum Weltgericht. Je nach dem wie jemand in der Präexistenz war, sind ihm Ort und Gegend, Bedingungen der Geburt etc. zugewiesen (ib. II, 9, 8). Aus dem Gesagten versteht sich die unendliche Mannigfaltigkeit in der Welt; von der Betätigung der Freiheit hängt sie ab. Gott aber bewährt dadurch seine Gerechtigkeit ebenso sehr als seine Güte. Jedem wurde das Seine, aber die unendlichen Gegensätze zog er zusammen *in unius mundi consonantiam* (ib. II, 9, 6 f.). So macht diese Welt einen harmonischen Eindruck und auch die Sünden der Bösen — sie gehen nicht auf Gott zurück — weiß Gott dem Ganzen dienstbar zu machen (c. Cels. IV, 54. 70. in Num. h. 14, 2).

Wie ein „Vorspiel im Himmel" zur Weltgeschichte lesen sich diese Gedanken des Origenes. In der präexistenten Welt liegen die Samenkörner zu der gegenwärtigen Welt, *semina et causae varietatis et diversitatis* (de pr. II, 9, 2). Die Stimmung und manche Einzelheiten erinnern an Plotin (oben S. 390 f.). Von dem ewigen Unerzeugten führt durch den Logos die Entwicklung herab zu den vernünftigen Seelen.

Ihre Freiheit und Wandelbarkeit wird zum Material, aus dem Gott die wirkliche Welt bildet, ihre präexistente Entscheidung ist der Maßstab ihrer Stellung in dem Weltzusammenhang. Die Vorstellung von der Abhängigkeit des Menschengeschickes von den Taten der Menschen sowie die Freude an der Harmonie der so entstehenden Welt teilt Or. mit Plotin. Aber er betont stärker als der Philosoph die sittliche Freiheit und er geht dem Gedanken einer Seelenwanderung aus dem Wege.[1] Trotzdem ist der innere Zusammenhang zu der neuplatonischen Denkweise unverkennbar.

16. Die Christologie des Origenes stellt einen überaus interessanten und geschichtlich wirkungsvollen Entwurf dar. Gegeben waren dem Origenes seine Logostheorie sowie das Jesusbild der Evangelien. Die Schwierigkeit der Aufgabe den alles durchdringenden und in allem waltenden Logos, der schon die Schöpfung gewirkt hat (c. Cels. IV, 81. VI, 47. 60. VII, 70. in Joh. VI, 39, 202), eingehen zu lassen in *circumscriptionem eius hominis, qui apparuit in Iudaea* (de princ. II, 6, 2), hat Origenes lebhaft empfunden. Die Lösung, die er für sie fand, ist überraschend einfach. Origenes führt den Begriff der Seele Jesu in die Diskussion ein und läßt durch diese Seele den Zusammenhang zwischen dem unendlichen Logos und dem endlichen Leibe Christi hergestellt werden. Die Seele Jesu war *ex genere et substantia humanarum animarum* (in Lev. 12, 6), und sie war präexistent wie alle diese Seelen. Auch ihr Geschick hat sich in der Präexistenz entschieden. Sie hat sich mit dem Logos von Anfang an auf das engste verbunden, *tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens.* So wurde sie ein Geist mit dem Logos nach 1. Kor. 6, 17.[2] Und die Innigkeit ihrer Hingabe an ihn machte diese Verbindung zu einer *inseparabilis cum deo unitas* (de pr. II, 6, 4). Hierdurch aber war diese Seele auch *peccati incapax* (ib. IV, 31). Diese vom Logos erfüllte präexistente Seele stellt nun das Bindeglied dar zwischen dem Logos und dem Leibe Jesu. Die *caro,* in die diese Seele einging, war rein und heilig und von Gott geschaffen, *ex incontaminata virgine assumta et casta sancti spiritus operatione formata est* (in Rom. III, 8. I, 5. V, 9. c. Cels. I, 69 f.). Die Seele konnte den Logos fassen und der Leib konnte die Seele fassen. So wurde es möglich, daß der ϑεάνϑρωπος geboren wurde.[3] Es bringt

---

1) S. die Bemerkungen in Rom. V, 1 (Lomm. VI, 336). VI, 8 (L. VII, 47).

2) s. de princ. II, 6, 3. in Joh. XX, 19, 162. I, 32, 236. in Rom. III, 8 (Lomm. VI. 210). VIII, 7 (L. VII, 124).

3) de princ. II, 6, 3: *hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante — non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri*

also die Seele, die in den in Maria geschaffenen Leib eingeht, den Logos mit sich. Ist aber der Sohn Gottes der Inhalt dieser Seele, so ist es begreiflich, daß sie zusammen mit dem Fleisch, mit dem sie ja nun in festem Zusammenhang steht, ebenfalls Gottes Sohn, Kraft und Weisheit genannt wird, oder daß Gottes Sohn Menschensohn genannt und von seinem Tod geredet wird.[1])

Bis jetzt ist alles verständlich. Jesus war ein wirklicher Mensch, mit einer Seele, die präexistent war wie alle Seelen. Aber alle Tugend, Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit des Logos erfüllte und bewegte diese sündlose Seele, die allein unter allen den Logos ganz zu erfassen vermochte, da sie es sich verdient hat seine ganze Offenbarung zu empfangen. Oder der Mensch Jesus war von dem Logos erfüllt und getragen und das ihm absolut entsprechende Organ.[2]) Gott redet in dem Menschen Jesus und ist in ihm (c. Cels. II, 9. I, 66), der Mensch ist *substantialiter deo repletus* (de princ. IV, 31). — Nun aber ergaben sich aus diesem Gedanken zwei Konsequenzen, einmal müssen Gottheit und Menschheit als zwei differente und ungemischte Größen vorgestellt werden, dann aber muß doch irgendwie eine konkrete Einheit beider gedacht werden. Beide Gesichtspunkte sind Origenes geläufig. In Christus ist Gott und Mensch (in Joh. X, 6, 24), eine göttliche und menschliche Natur (ib. XIX, 2, 6. 10 und c. Cels. III, 28), *utraque natura* (de princ. II, 6, 2), die menschliche und die göttliche *ὑπόστασις* (in Joh. XXXII, 16, 192 f.), die *προηγουμένη τοῦ πρωτοτόκου φύσις* und *ὁ ἄνθρωπος, ὃν ἀνείληφεν*, der von jener Natur gebildet wird (in Joh. I, 28, 195). Dabei behält jede der beiden Naturen oder Substanzen ihre Eigentümlichkeit. Der Mensch Jesus hat wirklich gelitten, er war sterblich und ist wirklich gestorben (c. Cels. II, 16. VII, 16. in Joh. XXVIII, 18, 157: *ἄνθρωπος γάρ ἐστιν ἀποθανὼν Ἰησοῦς*). Auf das schärfste verwahrt

— *nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere.*

1) de princ. II, 6, 3: *Unde et merito pro eo vel quod tota esset in filio dei, vel totum in se caperet filium dei, etiam ipsa cum ea, quam assumpserat, carne dei filius et dei virtus, Christus et dei sapientia appellatur, et rursum dei filius, per quem omnia creata sunt Jesus Christus et filius hominis nominatur. Nam et filius dei mortuus esse dicitur, pro ea scil. natura, quae mortem utique recipere poterat.*

2) Vgl. c. Cels. V, 39: *ἴστωσαν, ὅτι τὸν δεύτερον θεὸν οὐκ ἄλλο τι λέγομεν ἢ τὴν περιεκτικὴν πασῶν ἀρετῶν ἀρετὴν καὶ τὸν περιεκτικὸν παντὸς οὑτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν καὶ προηγουμένως γεγενημένων καὶ εἰς χρήσιμον τοῦ παντὸς λόγον. Ὅντινα τῇ Ἰησοῦ μάλιστα παρὰ πᾶσαν ψυχὴν ψυχῇ ᾠκειῶσθαι καὶ ἡνῶσθαί φαμεν, μόνου τελείως χωρῆσαι δεδυνημένου τὴν ἄκραν μετοχὴν τοῦ αὐτολόγου καὶ τῆς αὐτοσοφίας καὶ τῆς αὐτοδικαιοσύνης.*

sich Origenes gegen die Einrede des Celsus, der sterbende Jesus sei Gott (c. Cels. VIII, 42 u. o.). Von einer Veränderung und einem Leiden der Gottheit kann nicht die Rede sein, der Logos erleidet nichts davon, was Jesu menschliche Seele und Leib erleiden, nur um der Schwäche der Menschen willen ist er „gleichsam“, „leiblich geredet“ Fleisch geworden.[1])

Nun ist aber Jesus Christus ein Wesen und zwar etwas Zusammengesetztes: *συνθετόν τι χρῆμά φαμεν αὐτὸν γεγονέναι* (c. Cels. I, 66).[2]) Er wollte nicht, daß die Gläubigen nur seine Gottheit und deren Wunder glaubten „als ob er nicht auch an der menschlichen Natur teilgenommen und jenes Fleisch, das unter den Menschen wider den Geist gelüstet, angenommen hätte“ (c. Cels. III, 28). Aber nicht nur eine *κοινωνία* findet zwischen den beiden Naturen statt, sondern eine *ἕνωσις* und *ἀνάκρασις*, sodaß die Menschheit Jesu geradezu vergöttlicht wurde.[3]) Diese Vereinigung wird bei Origenes zunächst als geistige oder mystische gedacht. In dem Menschen Jesus waltet der Logos, dieser führt jenen etwa zum Opfer an das Kreuz (in Joh. VI, 53, 275). Origenes zieht gern das Wort 1. Kor, 6, 17: „wer dem Herrn anhangt ist ein Geist mit ihm“ zur Erklärung dieser Einheit heran: Da die Seele Jesu stets an dem Logos gehangen hat, so ist es, nach Meinung des Origenes, „nicht wunderbar“, daß sie mit ihm eins geworden ist.[4]) Über den

1) c. Cels. IV, 15: *εἰ δὲ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι, μανθανέτω ὅτι ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχή, συγκαταβαίνων δ' ἐσθ' ὅτε τῷ μὴ δυναμένῳ αὐτοῦ τὰς μαρμαρυγὰς καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θειότητος βλέπειν οἱονεὶ σὰρξ γίνεται, σωματικῶς λαλούμενος, ἕως ὁ τοιοῦτον αὐτὸν παραδέξασθαι κατὰ βραχὺ ὑπὸ τοῦ λόγου μετεωριζόμενος δυνηθῇ αὐτοῦ καὶ τήν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, προηγουμένην μορφὴν θεάσασθαι.* — in Joh. XXVIII, 18, 159.

2) Ib.: *περὶ τοῦ συνθέτου καὶ ἐξ ὧν συνέκειτο ὁ ἐνανθρωπήσας Ἰησοῦς.* in Joh. I, 28, 196: *οὐκέτι ὡς περὶ δύο τινῶν ἀπαγγέλλεσθαι, ἀλλ' ὡς περὶ ἑνός.* — c. Cels. II, 64: *ὁ Ἰησοῦς εἷς ὢν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν.*

3) c. Cels. III, 41: *τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον* (d. h. den Logos) *οὐ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μέγιστά φαμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι.*

4) c. Cels. II, 9: *ταῦτα δέ φαμεν οὐ χωρίζοντες τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ· ἓν γὰρ μάλιστα μετὰ τὴν οἰκονομίαν γεγένηται πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ. Εἰ γὰρ κατὰ τὴν Παύλου διδασκαλίαν λέγοντος· „ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι“ πᾶς ὁ νοήσας τί τὸ κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ, καὶ κολληθεὶς αὐτῷ ἕν ἐστι πνεῦμα πρὸς τὸν κύριον, πῶς οὐ πολλῷ μᾶλλον θειοτέρως καὶ μειζόνως ἕν ἐστι τό ποτε σύνθετον πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ;* — VI, 47: *οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν . . . θεὸν λόγον.* VI, 48: *μὴ χωρίζειν ἡμᾶς τὴν Ἰησοῦ ψυχὴν τοῦ πρωτοτόκου.*

Sinn dieses Gedankens kann kein Zweifel sein. Mit dem allwaltenden Vernunftsgeist verwächst die Seele Jesu zu einer innerlichen mystischen Einheit, wie sie ähnlich auch sonst zwischen Christus und den Frommen besteht.[1]) Sowohl die Parallele mit den Frommen, als auch die genaue Bestimmung, daß das Menschliche in Christus wegen jener Verbindung göttlich genannt werde (de princ. II, 6, 3), erläutern den Gedanken. An eine „Vergottung" im Sinn einer physischen Metamorphose denkt Origenes hier nicht.

Anders steht es aber weiter an einer Reihe von Stellen, in denen Origenes auch von einer übernatürlichen physischen Art des Leibes Jesu redet. Wenn Judas den Juden bei dem Verrat Jesus besonders erkenntlich macht, oder Jesus darauf hinweist, daß er täglich im Tempel gelehrt habe (Mt. 26, 55), so beweist das, daß Jesus seinen Leib habe verändern können, wie und wann er wollte. Wenn Jesus so geboren ist, wie die Schrift berichtet, so wird sein Leib auch etwas mehr Göttliches als die übrigen Leiber an sich gehabt haben.[2]) Wie Origenes zu dieser an Doketismus streifenden Anschauung kam, ist nicht unverständlich, wenn man an die Schwierigkeiten denkt, die ihm die Auferstehung und die leibliche Fortexistenz des Auferstandenen bereiten mußten. Nahm er für den Auferstandenen zunächst eine verklärte Leiblichkeit an, so lag der Rückschluß auf die frühere Existenz Jesu nahe. — Nachdem Jesus gelitten und gestorben ist, predigte seine Seele im Hades (c. Cels. II, 43). Er ist dann leibhaftig auferstanden. Sein Leib befand sich nach der Auferstehung in einer Beschaffenheit, die in der Mitte liegt zwischen der sinnlichen Konsistenz (*παχύτης*), die ihm früher eignete, und dem Zustand der vom Leibe befreiten Seele (c. Cels. II, 62), daher war er auch unsichtbar (ib. 64 f.). Jetzt beginnt der Prozeß der Vergottung der Menschheit Jesu: *resurrexit a mortuis et deificavit quam susceperat humanam naturam* (in Mtth. ser. 33). Dieser Prozeß verherrlicht und erhebt die menschliche Natur, die dadurch eins wird mit dem Logos, so daß — nach 2. Kor. 5, 16 — hinfort nicht mehr ein Mensch, sondern nur Gott da ist: *κἂν μαρτυρῇ ὁ σωτήρ, ὅτι ὅν ἐφόρεσεν ἄνθρωπος ἦν· ἀλλ' εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος* (in Jer. h. 15, 6 vgl. in Luc. h. 29). Allein diese rhetorisch gesteigerte Wendung

1) s. auch de princ. II, 6, 4: Ps. 44, 8 wird auf Christi Seele gedeutet, daß es dort heißt: gesalbt hat dich Gott vor deinen Genossen, bedeutet: *non gratia spiritus sicut prophetis ei data est, sed ipsius verbi dei in ea substantialis inerat plenitudo.*

2) c. Cels. II, 64: *κατὰ τὸ μεταμορφούμενον σῶμα ὅτ' ἐβούλετο καὶ οἷς ἐβούλετο.* — c. Cels. I, 69: *εἰ ὡς γέγραπται γεγέννητο, δύναταί πως εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ θειότερον παρὰ τοῖς πολλοῖς καὶ κατά τι σημαινόμενον θεοῦ σῶμα.*

soll die Fortexistenz der Menschheit Jesu keineswegs ausschließen. Sie besteht fort, aber erhöht und verherrlicht, nämlich eins geworden mit dem Logos; Ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ... αὕτη ἦν· τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ (in Joh. XXXII, 25, 325). Zum Erweis dessen dient wieder 1. Kor. 6, 17. Der Mensch Jesus hat also nach der Auferstehung Gewalt über Himmel und Erde empfangen, sofern er vereint ist mit der Gottheit des Logos.[1]) Er ist eins geworden mit dem Sohn Gottes, ohne daß freilich das menschliche Verständnis die Art dieser Vereinigung erfassen könnte.[2]) Jede Schranke hat für Christi Wesen aufgehört. War einst der Logos gebunden an die Schranken des Leibes, so durchdringt er nun schrankenlos alles,[3]) wobei immer vorausgesetzt ist, daß irgendwie die Menschheit Jesu mit ihm verbunden ist. Mit Recht sieht Loofs in diesem Prozeß der Verherrlichung eine „fortschreitende Absorption des Leibes Jesu" (DG. S. 200), er hätte aber hinzufügen sollen, daß dasselbe sich, nach Origenes Ansicht, an allen Menschen vollziehen wird.[4]) Der Leib Jesu wird also allmählich von der Gottheit aufgezehrt, dagegen bleibt seine Seele irgendwie in der „Einheit" mit dem Logos für immer erhalten, ist sie doch das Sühnmittel, das ewig zwischen uns und Gott steht.

Die Christologie des Origenes ist im ganzen durchsichtig. Der Hauptgedanke ist der, daß der persönliche Logos sich mit der persönlichen Seele Jesu oder mit dem Menschen Jesus verbindet, sie durchdringt und leitet, sodaß auch sie samt dem von ihr geleiteten Leibe sich als göttlich darstellt. Letzteres gilt aber nur in uneigentlichem oder übertragenem Sinn, an sich bleiben die beiden Naturen resp. Personen was sie sind, die Differenz ihrer Existenzweise besteht fort. Das ist der erste und beherrschende Gedankenkreis. Während die Einheit

1) de orat. 26, 4: *λαβόντος τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα ἀνθρώπου τὴν ἐξουσίαν τῶν ἐν οὐρανῷ, οἷον τῶν ἐνυπαρχόντων τῷ μονογενεῖ, ἵνα αὐτῷ κοινωνῇ, ἀνακιρνάμενος ἐκείνου τῇ θεότητι καὶ ἑνούμενος αὐτῷ.*

2) in Rom. I, 6: *quia „etsi agnovimus Christum secundum carnem, sed nunc iam non novimus"* (2. Kor. 5, 16), *ideo omne quod est in Christo, iam nunc filius dei est. Quomodo autem hoc et ad eum, qui filius dei in virtute destinatus est, referatur, coarctet intelligentiam nostram, nisi quod per indissolubilem unitatem verbi et carnis omnia quae carnis sunt, adscribuntur et verbo, quomodo et quae verbi sunt praedicantur in carne.*

3) de princ. II, 11, 6: *ipse tamen ubique est et universa percurrit, nec ultra intelligamus eum in ea exiguitate, in qua nobis propter nos effectus est, id est, non illa circumscriptione, quam in nostra corpore in terris positus inter homines habuit, quo velut in uno aliquo circumseptus loco putatur.*

4) s. de princ. II, 3, 3: *materialem naturam exterminandam declarat. — Paulatim cessante natura materiali.*

zwischen Gottheit und Menschheit hier eine geistige und mystische ist, ähnlich der Vereinigung aller frommen Seelen mit Gott, finden wir aber auch eine Form rein physischer Verbindung. Zwar gehörte das Einswerden der Seele Jesu mit dem Logos in dem Zustand der Erhöhung nicht eigentlich hierher, wohl aber ist an die physischen Wandlungen des Leibes Jesu durch den Logos zu denken. Aber dieser zweiten Betrachtungsweise kommt der ersten gegenüber keine selbständige Bedeutung zu. Diese physische Vergottung des Leibes ist zugleich seine allmähliche Zerstörung; von diesem Zweck aus begreift sich jener Gedanke. Wenn man noch daran denkt, daß alle Leiblichkeit aufgehoben wird und daß Jesu Leib nur ein vorübergehendes Mittel war, um die Logoslehre den Rohen und Ungebildeten verständlich zu machen, so wird man keinen Augenblick über die wahre Absicht des Origenes zweifelhaft sein. Wir haben früher gezeigt, daß von Anfang an zwei Typen der Christologie bestanden haben (S. 100). Es ist unfraglich, daß Origenes nicht an eine Mensch w e r d u n g wie etwa Irenäus denkt, sondern daß er ganz den Menschen Jesus von dem Logos angenommen werden läßt, wie etwa Tertullian u. a.[1]) Dabei kommt ihm das Verdienst zu, den persönlich-geistigen Charakter der Menschennatur Jesu — den seine Vorgänger stillschweigend voraussetzten — klar geltend gemacht zu haben. Er hat damit das christologische Problem auf eine Höhe geführt, die man vor ihm nicht kannte — der persönliche Logosgott und der persönliche Mensch Jesus vereint[2]) —, und auf der man sich nicht zu halten vermocht hat. Zwar hat Origenes der griechischen Theologie den wissenschaftlichen Apparat der Christologie geliefert (*φύσις, ὑπόστασις, οὐσία, ὁμοούσιος*, ewige Zeugung), aber man hat nicht den Eindruck, daß er diese Termini zuerst in Anwendung bringt;[3]) auch hat

---

1) Lehrreich ist hierfür in Joh. I. 28, 195: Ps. 71, 1 f. spricht von König und Königssohn, das bezieht Or. auf Christi Gottheit und Menschheit: *βασιλέα μὲν λέγεσθαι τὴν προηγουμένην τοῦ πρωτοτόκου . . . φύσιν . . ., τὸν δὲ ἄνθρωπον, ὃν ἀνείληφεν, ὑπ' ἐκείνης μορφούμενον κατὰ δικαιοσύνην καὶ ἐκτυπούμενον „υἱὸν τοῦ βασιλέως“*. Ib. 192 heißt Christi Menschheit *ὁ ἄνθρωπος αὐτοῦ*, ebenso I, 32, 236. VI, 53, 275: *ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ θεός*.

2) Auch in den urchristlichen Ansätzen ist dies Problem begründet.

3) Zur Terminologie vgl. schon Hippolyt oben S. 345. Der Ausgangspunkt für die ganze Terminologie scheint mir in der Bezeichnung Gottes als *οὐσία* oder *substantia* enthalten zu sein. Aus der Reflexion auf die lebendige Qualität der *οὐσία* ergab sich die Parallelbezeichnung *φύσις;* die Nötigung als logischen Gegensatz zu *οὐσία* ein Wort für die Sonderexistenz des Vaters, Sohnes und Geistes resp. Christi im Verhältnis zu seinen Naturen zu finden, führte bei den Lateinern zu dem Begriff *persona*, bei den Griechen allmählich zu *ὑπόστασις* (vgl. oben S. 416 A. 1). Diese Phraseologie scheint sich bei beiden unabhängig voneinander von dem gleichen Ansatz aus entwickelt zu haben. Sie ist bei Or. noch

er durch seine Fragstellungen und Formeln tief auf die Folgezeit eingewirkt, aber seine Christologie als ganze ist von niemand reproduziert worden. Das lag besonders daran, daß sie dem populären Bewußtsein von dem menschgewordenen Gott nicht entgegenkam.[1]) Dies hat man instinktiv empfunden, und deshalb ist die origenistische Christologie auch so oft umgedeutet worden, so einfach sie an sich ist.[2])

17. Von der Person Christi schreiten wir fort zu dem Verständnis seines Werkes. Auch bei Origenes sind die beiden Gesichtspunkte dabei maßgebend, daß er sowohl an Christi Wirken auf die Menschen, als an sein Wirken auf Gott denkt. Bei der Anlage seines ganzen Systems ist es keinen Moment zweifelhaft, daß ersterer Gesichtspunkt für ihn maßgebend ist. Christus ist ja der Logos, der Vernunft, Ordnung und Sittlichkeit dem Menschengeschlecht einflößt, indem er sich dabei der menschlichen Organe Jesu bedient. Daneben steht der andere Gesichtspunkt, daß er die Menschen objektiv befreit vom Teufel, von den göttlichen Strafen und den Übeln. Origenes hat, indem er die alttestamentliche Opferordnung in diesem Sinn deutete und den Anregungen des Paulus sorgsam nachging, gerade auf diesem Gebiet bleibende Formeln geschaffen (s. unten), aber es ist nicht zu vergessen, daß für sein religiöses Empfinden dieser Gedankenkomplex ganz hinter den ersten zurücktritt. Er behandelt doch nur die Voraussetzung der eigentlichen Erlösung durch den Logosgeist, und die vollkommenen Christen bedürfen nicht mehr des heilenden Arztes, sondern des anregenden Lehrers. „In der Göttlichkeit des Logos sind einerseits enthalten die Heilmittel für die Kranken, von denen der Logos sagte: ‚nicht bedürfen die Gesunden des Arztes, sondern die Kranken', andrerseits aber für die an Seele und Leib Reinen die Anweisung der ‚Offenbarung des Geheimnisses, das verschwiegen war in ewigen Zeiten, nun aber offenbart ist'". Gesandt wurde der Gott Logos als Arzt für die Sünder, als Lehrer aber der himmlischen Geheimnisse für die schon Reinen und nicht mehr Sündigenden" (c. Cels. III, 61. 62). „Selig die, die dahin gekommen sind, des Sohnes Gottes nicht mehr zu bedürfen als eines Arztes, der die

nicht fertig. Zwar nennt er die triadischen Personen *ὑποστάσεις*, aber für die eine Christusperson verwendet er nur so vage Ausdrücke wie *πρᾶγμα* oder *χρῆμα*, vgl. R. Seeberg, Th. Litt.-Bl. 1906, 295f.

1) Blickt man in die Folgezeit, so hat die antiochenische Christologie am meisten Ähnlichkeit mit der des Origenes.

2) Harnack (DG. I³, 637. 641) hat sie für sehr künstlich erklärt und ihr Resultat als „Monstrum" bezeichnet. Ich halte dies Urteil für falsch; die Grundlinien bei Or. sind überaus einfach, und die „Einheit" des Logos mit der persönlichen Seele hat Or. in seiner Weise und jedenfalls weniger monströs als viele Christologen der Folgezeit denkbar zu machen versucht.

Kranken heilt, noch auch als eines Hirten, noch auch der Erlösung, sondern als der Weisheit, der Vernunft und der Gerechtigkeit" (in Joh I, 20, 124).

Somit ist an die Spitze der Gedanke zu stellen, daß Christus Arzt, Lehrer, Gesetzgeber und Beispiel gewesen ist. Wie er einst in den Philosophen und Propheten die Wahrheit offenbarte, so brachte er nun der Welt alle Wahrheit und Weisheit und nimmt die Unvernunft fort, er macht die Menschen dadurch geistig und göttlich (in Joh. I, 37, 267 f.: *ἐνθέως λογικοὶ γινόμεθα*). Besonders aber übertraf Christus alle Propheten und Führer der alten Welt durch sein neues Gesetz, das allen gelten soll und bei allen Gehorsam gefunden hat (z. B. c. Cels. IV, 4. 22. 32). Nicht in den sinnlichen Satzungen des jüdischen Gesetzs oder in dem Dämonendienst der antiken Volksreligionen bleibt das neue Gesetz stecken, sondern es trägt den geistigen und universalen Charakter, dessen die Weltreligion bedarf (c. Cels. VII, 26). Indem Christus die *σωτήρια δόγματα* (de pr. IV, 2), die *praecepta evangelii* (ib. 24) brachte, ist er *ὁ νομοθέτης χριστιανῶν* (c. Cels. III, 7). Er ist der Christenheit das, was Mose Israel war (c. Cels. II, 52. 75; IV, 4; V, 51; VIII, 5. 53). Allen verständlich wurde dieses Gesetz, indem, den Bedürfnissen entsprechend, Lohn und Strafe ihm beigefügt wurden (c. Cels. III, 79). In diesen Zusammenhang gehören auch die Wunder Jesu: „wie es dazu, daß Moses Glauben fand nicht nur bei der Gerusie, sondern auch bei dem Volk, der Zeichen bedurfte, die er, wie geschrieben steht, getan hat, warum sollte nicht auch Jesus, damit er bei denen, die von dem Volk gelernt hatten nach Zeichen und Wundern zu begehren, Glauben finde, solcher Wunder bedürfen, die, weil sie größer und göttlicher waren im Vergleich zu denen des Mose, geeignet waren abwendig zu machen von der jüdischen Mythologie und den menschlichen Überlieferungen bei ihnen und zu bewirken, daß man den, der solches lehrte und tat, annahm, weil er größer als die Propheten war" (c. Cels. II, 52)? Dem zeitgenössischen Bedarf angepaßte Mittel der Belehrung waren also Jesu Wunder.

Das Gesetz nun, das Christus gibt, ist *ὁ νόμος τῆς φύσεως τουτέστι τοῦ θεοῦ* im Gegensatz zum *νόμος ταῖς πόλεσι γραπτός* (ib. V, 37). Nach antiker Anschauung ist dies natürliche oder göttliche Recht der Maßstab zur Kritik des positiven Rechtes. Indem nun das christliche Recht mit dem Naturrecht, d. h. der Vernunft (in Rom. V, 1 p. 335), identisch ist, muß seine Kritik an den bürgerlichen Gesetzen als berechtigt anerkannt werden (ib.). Das ist eine neue Wendung für den alten Gedanken, daß das Christentum die natürliche und daher gemeingültige Religion ist. Der wesentliche Inhalt des christlichen Gesetzes

ist: die Erkenntnis und die Verehrung des einen Gottes des Schöpfers, der Glaube an Jesum als den Sohn Gottes, die Befolgung seiner Gebote in einem tugendhaften Leben, die Verheißung von Lohn und Strafe (c. Cels. V, 51. 53; VII, 17. 48f.; VIII, 57. 51.[1]) Zu dem Gesetz tritt Christi Wandel als *παράδειγμα ἀρίστου βίου* (c. Cels. I, 68; VIII, 17. 56. in Rom. IX, 39. de pr. III, 5, 6), speziell als Muster in der Ertragung von Leiden (c. Cels. II, 16. 42). Die Kraft des Kreuzes Christi, wenn man es von Herzen anschaut, zeigt sich wirksam zur Vertreibung aller sündhaften Gedanken und Lüste (in Rom. VI, 1 p. 3). — So wirkt der Logos auf mancherlei Weise auf die Seelen ein. Der Mensch Jesus wirkt als sein Organ und daher auch als maßgebendes Beispiel des Gehorsams und als Führer auf dem steilen Weg der Tugend. Wer diesen Menschen nachahmt, wird der göttlichen Natur teilhaft werden, die jener in sich trägt.[2]) Dieser Gedanke hält sich ganz auf der Linie des bisherigen: indem der Mensch Jesus Gott uns nahebringt, wird der aktive Anschluß an ihn zugleich zum Erleben der Gottheit. Aber wie die Seele Jesu durch ihre Tugend zur Vereinigung mit dem Logos kam, so ist auch bei den Christen die eigene fromme Bemühung der Weg zu der Vereinigung mit der göttlichen Natur oder dem Logos.[3])

So sehr nun diese Gedanken für Or. im Vordergrund stehen, so weiß er doch, daß des Christen Heil und Rettung von Christi Leiden und Sterben abhängen (z. B. c. Cels. I, 54 cf. 61 fin.; II, 23. 44): *καὶ τὸν θάνατον αὐτοῦ οὐ μόνον παράδειγμα ἐκκεῖσθαι τοῦ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ γὰρ καὶ εἰργάσθαι ἀρχὴν καὶ προκοπὴν τῆς καταλύσεως τοῦ πονηροῦ καὶ διαβόλου* (ib. VII, 17). Hiernach tritt Christi Tod unter die Gesichtspunkte der Erlösung aus der Gewalt des Teufels und der Dämonen, des Gott dargebrachten Sühnopfers und

1) Die letzte Stelle lautet: *οἷς* (den Christen) *ἡ πᾶσα ὑπόθεσίς ἐστι τῆς πίστεως ὁ θεὸς καὶ αἱ διὰ τοῦ Χριστοῦ περὶ τῶν δικαίων ἐπαγγελίαι καὶ περὶ τῶν ἀδίκων αἱ περὶ κολάσεως διδασκαλίαι.* — Dagegen wird in Rom. III, 7 (Lomm. VI, 201 f.) das sittliche Naturgesetz von der Gerechtigkeit Christi scharf unterschiden und die Erkenntnis der Gottessohnschaft Christi ihm abgesprochen.

2) de princ. IV, 31: *unusquisque post lapsum vel post errorem expurget se maculis, exemplo proposito, et habens itineris ducem arduam viam virtutis incedat, ut sic forte per hoc in quantum fieri potest, per imitationem eius participes efficiamur divinae naturae*, vgl. in Joh. XIX, 14, 86.

3) Die altkatholische Auffassung der „*Imitatio Christi*“ kommt hierdurch zu klarem Ausdruck, s. darüber R. Seeberg, Aus Rel. u. Gesch. I, 11 f. Den Grundgedanken der mittelalterlichen Mystik spricht schon Or. aus: *καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος καὶ ὡς σὰρξ ἀπαγγελόμενος, ἐφ᾽ ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν᾽ αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γενόμενον σάρκα· καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ* (c. Cels. VI, 68).

der Reinigung der Menschen von den Sünden, der Vertretung derselben bei dem Vater (vgl. Thomasius, Orig. S. 221 ff.). 1) Durch die Sünde haben sich die Seelen der Menschen dem Teufel ergeben. Jesus gab nun seine Seele (sein Leben) in den Tod als ein *ἀντάλλαγμα* oder *λύτρον* jene vom Teufel zu erkaufen (in Ex. h. 6, 9 cf. c. Cels. I, 31. ad mart. 12 fin. in Mtth. XII, 28; XVI, 8 Lomm. IV, 27f. in Joh. VI, 53, 274. in Rom. II, 13 p. 140; III, 7; IV, 11; V, 9). Der Teufel ging auf den Tausch ein; er war aber betrogen, da er die reine Seele Christi nicht zu halten vermochte und doch um des Lösegeldes willen die Menschen freigeben mußte: *οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἀπατηθέντι ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τὸ κατέχειν αὐτὴν βάσανον* (in Mt. XVI, 8). So wurden die menschlichen Seelen — auch die im Hades befindlichen — frei von der Gewalt des Teufels und seiner Dämonen (s. c. Cels. II, 47. VIII, 54. 27. 64). Und dieser Sieg über den Teufel bewährt sich bis zur Stünde in den Austreibungen der Dämonen durch christliche Beschwörer, die das „im Namen Jesu" tun (c. Cels. VII, 4. 64. 69. VIII, 58. I, 67). An der Überwindung der Dämonen lag jener Zeit viel, weil ja die heidnischen Gottheiten Dämonen sein sollten. Daß diese Götter böse sind und daß der gute Christus sie überwindet, das erkannte man an den Dämonenaustreibungen. Die Idee von der Überlistung des Teufels, die hier zum erstenmal klar ausgesprochen wird, hat Or. sicherlich aus dem Volksglauben überkommen, aber er hat sie in die Literatur eingeführt.[1]) Sie machte den „Sieg" Christi über den Teufel anschaulich und verlegte ihn doch in der Sphäre des geistigen Lebens; das mag Or. angezogen haben, aber es bleibt auffallend, daß er ziemlich häufig diesen Gedanken verwendet. 2) Die Sünde bedarf einer *propitiatio* Gott gegenüber, diese geschieht durch Darbringung eines Opfers. Christus ist der Hohepriester, welcher sein eigenes Blut oder seinen Leib für uns Gott als fleckenloses Opfer darbrachte, damit dieser dadurch uns gnädig werde und die Sünde vergebe.[2])

1) Der dem Teufel gespielte Betrug kommt in einigen Variationen zur Darstellung. Mt. 12, 29 wird von Or. herangezogen: der Teufel sei von Christus an das Kreuz gebunden und darauf habe Christus sein Haus betreten und seine Gefäße geraubt (in Rom. V, 7. Lomm. VI, 407). Die wunderliche Vorstellung liest sich wie eine judenchristliche Erläuterung des Triumphes Christi am Kreuz (Kol. 2, 14f.). Mitgewirkt haben mag der Gedanke, daß der von dem Teufel bei dem Sündenfall gespielte Betrug ihm so vergolten wurde.

2) in Rom. III, 8 (Lomm. VI, 205): *per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret deum.* VI, 12 (VII, 69): *quod hostia pro peccato factus sit Christus et oblatus sit pro purgatione peccatorum.* — in Lev. h. 1, 3: *non solum pro terrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia Iesus, et hic quidem*

Die Parallele zu den alttestamentlichen Opfern bringt es mit sich, daß als Gegenstand des Opfers der Leib oder das Blut Christi bezeichnet wird, doch soll für die himmlischen Wesen Christus seine körperliche Lebenskraft dargebracht haben. Schloß die Parallele zu den alten Opfern die geistige Selbsthingabe aus, so wurde es weiter verhängnisvoll, daß Or. das Opfer in der üblichen populären antiken Beziehung als Umstimmung Gottes auffaßte oder in ihm auch eine geheimnisvolle Wirkung zur Entmächtigung der Dämonen erblickte.[1]). Or. ist u. W. der erste Theologe, der das Werk Christi konsequent und ausführlich als Opfer, und zwar nach der Weise der heidnischen Opfer, auffaßte. Die biblizistische Neigung alle Bibelgedanken praktisch auszudeuten, hat ihn auf diese Bahn getrieben und die scharfe Trennung des Menschen Jesus von dem Logos hat ihm die Durchführung dieser Opferidee ermöglicht. Sein Gedankenkreis fand darin seinen Abschluß, daß er Jes. 53 auf Christi Leiden deutete, und so das Opfer stellvertretenden Charakter empfing (in Joh. XXVIII, 19, 165). Damit ist der Opfergedanke zum Ausdruck der Wirkung Jesu auf Gott zum Zweck der Sündenvergebung geworden. Da nun die populäre Auffassung diese Opferidee nur im Sinn der vulgären Vorstellungen begreifen konnte, so hat die Autorität des Or. sicher viel dazu beigetragen, Christi Tod immer mehr als eine äußerliche Leistung anzusehen, durch die Gott versöhnt und umgestimmt wurde. Damit wurde aber wieder die urchristliche Anschauung an einem wichtigen Punkt verschoben. Nicht mehr der Höhepunkt der gehorsamen Hingabe in Gottes Willen, sondern eine dingliche Einwirkung auf Gott ist der Tod Christi, er bringt Gott seinen Leib dar, während die Seele dem Teufel gegeben wird. Indem Christus als das Haupt der Gemeinde (in Lev. h. 1, 3) so für uns eintritt, wird Gott mit uns und werden andrerseits auch wir mit ihm versöhnt (in Rom. IV, 8). Dies Werk der Versöhnung erstreckt sich über die Menschenwelt hinaus in die Engelwelt (in Joh. I, 35, 255. in Mtth. XIII, 8. c. Cels. VII, 17). Ja es scheint, als ob Or. auf eine Fortsetzung der Leiden Christi im Himmel hin-

---

pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in coelestibus vero . . . vitalem corporis sui virtutem velut spirituale quoddam sacrificium immolavit. — in Num. h. 10, 2; 24, 1: *ad occisionem ductus et in sacrificium altaris oblatus peccatorum remissionem universo praestitit mundo. — Dicitur tamen agnus, quia voluntas et bonitas eius, qua deum repropitiavit hominibus, et peccatorum indulgentiam dedit. — Quoniam . . . propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam.*

1) c. Cels. I, 31 *εἰκὸς γὰρ εἶναι ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων κατά τινας ἀπορρήτους καὶ δυσλήπτους τοῖς πολλοῖς λόγους φύσιν τοιαύτην, ὡς ἕνα δίκαιον ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ἀποθανόντα ἑκουσίως ἀποτροπιασμοὺς ἐμποιεῖν φαύλων δαιμονίων ἐνεργούντων λοιμοὺς* etc.; cf. in Joh. XXVIII, 19, 162.

gedeutet hat.[1] — So ist denn Christi Leib das Opfer, das Gott zur Versöhnung für die Sünde dargeboten wird, indem zugleich seine Seele als *λύτρον* Satan anheimgegeben wird. 3) Das Erlösungswerk wird von Christus durch alle Zeit hin fortgesetzt und erhalten. Ihm dem Haupt der Gemeinde ist die Bekehrung und Heiligung seiner Glieder ein dauerndes Anliegen (in Lev. h. 7, 2). Dies verwirklicht Christus aber, indem er als Logos seine Herrschaft über die Welt ausübt und sich und dadurch dem Vater alle Menschen unterwirft (in Joh. I, 28, 191 ff. de princ. III, 3, 3). Christus herrscht aber durch das geistige Gesetz Gottes, nicht zwingend und vergewaltigend, sondern lehrend, einladend, überzeugend, durch sein Beispiel wirkend und durch seine göttliche Macht die Herzen zur Annahme der Wahrheit bewegend (in Rom. IX, 39 fin. de or. 25, 1. c. Cels. VII, 17. VIII, 43). *Vult enim in isto corpore ecclesiae suae et in istis membris populi sui ipse velut anima habitare, ut omnes motus atque omnia opera secundum ipsius habeat voluntatem* (in Lev. h. 7, 2 Lomm. IX, 296). So lebt und wirkt er in den Menschen (c. Cels. VI, 9). Dadurch aber wird die Einigung zwischen göttlicher und menschlicher Natur, wie sie in ihm ihren Anfang nahm, allmählich auf das ganze Menschengeschlecht ausgedehnt.[2] Wie Irenäus vergegenwärtigt sich Or. also das Wirken Christi in dem geschichtlichen Prozeß der Durchdringung der Menschheit durch den Geist und die Kräfte Christi. Christus ist ihm die geistige Macht, die die Geschichte der Menschheit gestaltet und sie durch einen Entwicklungsprozeß auf die Höhe geistiger Religion und Kultur führt. An dieser Herrschaft Christi empfand man die absolute Bedeutung der Erlösung und des Erlösers, er unterwirft alle und er wird dadurch allen alles. Diese urchristlichen Gedanken sind von Or. kraftvoll nachempfunden worden — mag auch sein Intellektualismus das lehrhafte und gesetzliche Moment einseitig bevorzugen —, das ist von höchster Bedeutung geworden für die Geschichte der griechischen Theologie (s. Athanasius). — 4) Aber auch die andere Seite in Christi Werk wirkt in dem Stand der Erhöhung

1) de princ. IV, 25: *εἰ ὥσπερ ἐνθάδε οὐκ αἰδούμεθα σταυρόμενον ὁμολογεῖν ἐπὶ καθαιρέσει, ὧν καθεῖλε διὰ τοῦ πεπονθέναι· οὕτω τὸ κακεῖ παραπλήσιον διδόντες γίνεσθαι τὰ καὶ ἑξῆς ἐπὶ τῆς συντελείας τοῦ παντὸς αἰῶνος οὐ φοβηθησόμεθα*, vgl. die Übersetzung des Hieronymus. In Rom. V, 9 (Lomm. VI, 407) wird aber ausdrücklich in Abrede gestellt, *quod in futuris seculis vel eadem vel similia pati necesse sit Christum.*

2) *ἀπ᾽ ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν᾽ ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀναγαγόντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας ζῶντα* (c. Cels. III, 28).

weiter fort. Christus ist fortdauernd der Anwalt für die menschlichen Sünden bei Gott, er ist der Mittler und Hohepriester, der auch unsere Gebete und Werke als unser Opfer vor Gott trägt, der uns bei ihm durch sein Opfer vertritt und uns zu ihm hinführt. Das alles aber geschieht, damit die Menschen sich bekehren, damit sie Jesu Beispiel nachahmen und dadurch zu der Vereinigung mit dem Logos gelangen, die in der Person Jesu vorgebildet ist.[1]) Dies ist der durchschlagende Gesichtspunkt, in den alle Betrachtungen des Or. ausmünden. Darum handelt es sich, daß der wirksame Logos, wie er den Menschen Jesus zu seinem Organ gemacht hat, er durch ihn die ganze Menschheit der Herrschaft Gottes unterwerfe. Indem Jesus aber das Haupt der Menschheit ist, wird diese durch ihn und schließlich mit ihm der unmittelbaren Herrschaft des Vaters unterstellt (de princ. III, 5, 6).

18. Die Einwirkungen Christi auf die einzelnen Menschen erfolgen vor allem durch die Verkündigung des Evangeliums. Darunter versteht Or. die neue Gesetzesordnung und Verfassung, die Christus gebracht hat, und durch die die jüdische Lebensordnung aufgehoben ist (z. B. c. Cels. VII, 26). Dies neue Gesetz kann einerseits als eine Restitution des sittlichen Naturgesetzes angesehen werden (oben S. 429), andrerseits reicht es über dies hinaus, sofern es Christus oder die Gerechtigkeit Gottes zum Inhalt hat.[2]) Freilich stellt sich die Verkündigung des Christentums dem Or. häufig als neue Gesetzespredigt dar. Aufklärung der Vernunft durch die heilsamen Lehren und Gebote scheint dann der Inhalt des Wortes Gottes zu sein. Was der Logos der Kirche gibt, ist die *eminentia dogmatum et scientiae, dostrinae spiritualis plenitudo*, „das allein wahre Wort" (in cant. Lommatzsch XIV, 334. 357 f. 370. 417). Aber die Verkündigung des Evangeliums ist nicht bloß die Darlegung einer Lehre, sondern in ihr wird die göttliche Gnade wirksam. Die schönste Rede kann wirkungslos verhallen oder nur ein allgemeines Ergötzen erzeugen; dazu, daß das Wort — auch das einfältige und

1) s. c. Cels. III, 34. V, 4. VII, 46. VIII, 4. 26. 34. 36 f. — in Lev. h. 7, 2 Lomm. IX, 291. 292): *pro his ergo omnibus adsistit nunc vultui dei, interpellans pro nobis, adsistit altari, ut repropitiationem pro nobis offerat deo . . . Exspectat ergo, ut convertamur, ut ipsius imitemur exemplum, ut sequamur vestigia eius.* Dies ist also der Hauptgesichtspunkt. — h. 9, 8 f. Auch die Leiden und Verdienste der Apostel und Märtyrer haben sühnende Wirkung zur Sündenvergebung s. exh. ad mart. 50. in Num. h. 10, 2.

2) in Rom. III, 7 (Lomm. VI, 199 f. 201 f.): *Lex naturalis potest occasiones praebere et intellectum dare . . . vel ad ea, quae inter homines agi aequitas poscit, vel ad hoc ipsum, ut esse sentiat deum. Deo Christo autem, quod sit filius dei, sentire naturaliter quis potest? Ideo ergo sine hac lege iustitia dei quae est Christus manifestata est.*

schlichte — wirkt, gehört, daß die Gnade in dem Redenden wirksam ist, oder auch die Schicksale des Lebens wirken in dieser Weise. Aber nicht nur in dem Redenden ist diese Kraft wirksam, sondern sie muß auch den Hörern zuteil werden. Nur unter diesen Voraussetzungen wird das Herz bewegt und getröstet, erneuert und geheiligt, wie es auch der Lesung der Schrift zum geistlichen Verständnis und zur Erneuerung bedarf.[1] So ist für Or. die Heilsverkündigung einerseits Gesetzespredigt, aber diese ist nur dann heilskräftig, wenn sie von der Kraft des Logos gewirkt und begleitet ist. Der Intellektualismus, den man bei Or. findet, entstammt dem apologetischen Interesse, den geistigen und moralischen Charakter der christlichen Verkündigung zu wahren und sie über die philosophischen „Lehren" stellen zu können, aber die christlichen Gedanken, die wir angeführt haben, dürfen hierüber nicht übersehen werden.

Sowohl in der Kirche des Abendlandes als auch des Morgenlandes haben sich die spezifischen Momente der Erlösungsreligion immer mehr in die Mysterien gerettet, freilich nicht ohne in dieser Sphäre allmählich auf die Stufe der Naturmagie hinabzusinken.[2] Wir sahen, daß Clemens den magischen Charakter von den christlichen Mysterien nicht ganz fernzuhalten vermochte (oben S. 362). Wie steht es mit den Mysterien bei Origenes? Die Taufe ist bei Or. ein kirchlicher Akt, über den es feste Lehren gibt, und der bereits von den Teilnehmern nicht selten mißbraucht wird.[3] Von den alten Problemen (Wasser- und Geisttaufe), die bei Tertullian und Hippolyt noch so deutlich wahrnehmbar waren, hat Or. nicht mehr ein Bewußtsein. Er hält es für selbstverständlich,

1) in Rom IX, 2 (Lomm. VII, 292 f.): *non solum in verbo dei ecclesiam docentibus adesse gratiam, . . . sed et in omnibus fere quae aguntur in vita.* — — *Sic ergo alia virtus est sermonis, qui per gratiam dicitur, et alia vis doctrinae potestas. Alius autem sermo est ex eruditione communi, qui quamvis lautus sit et arte compositus, tamen si non per gratiam vel dicitur vel scribitur, delectare fortassis potest legentem, adducere autem ad profectum non potest auditorem. Paulus . . . et auditoribus suis precatur gratiam dari.* — Ib. IX, 3 p. 309: *si vero sermo habens virtutem gratiae dei fuerit adhibitus, tunc cor eius penetrat et consolationem praebet ac spem revocat desperatione submota.* — Ib. IX, 1 p. 288: *quanto quis ex scripturarum proficit lectione, . . . tanto semper novus et quotidie novus efficitur.*

2) Taufe und Abendmahl haben sich dem Celsus als *τελεταί (τέλειον)* dargestellt, c. Cels. III, 59. 55.

3) in Rom V, 8: *apostolorum temporibus non, ut nunc fieri videmus, typus tantummodo mysteriorum his, qui baptizabantur, sed virtus eorum ac ratio tradebatur.* in Luc. h. 21 (Lomm. V, 165). — Die trinitarische Taufe hält Or. für selbstverständlich (ib.); die Johannestaufe war nur *in lege*, nicht *in Christo* (ib. und in Joh. VI, 33, 168).

daß alle — auch die kleinen Kinder, sind sie doch in Sünden empfangen und geboren [1]) — nur durch die Taufe Vergebung der Sünden, die neue Geburt und den heil. Geist erlangen können.[2]) Sündenvergebung und Geistmitteilung werden nicht mehr voneinander gesondert. Der Geist wird als bei der Taufe dem Wasser irgenwie gegenwärtig gedacht, aber eine physische Vereinigung beider scheint Or. nicht anzunehmen, da keineswegs alle, die getauft werden, auch die Geistgabe erhalten.[3]) Das Wasserbad der Taufe ist überhaupt ein Symbol der gereinigten Seele, d. h. die besondere Darstellung der durch Christus bewirkten Reinigung, gerade so wie Christi Heilungen nur eine besondere Form oder ein Symbol der fortlaufenden Befreiung von allen Übeln durch den Logos sind. Wie nun der Einzelne von diesen Wundern Nutzen empfängt, so wird auch die Taufe dem, der sich dem dreieinigen Gott hingibt, durch die Kraft der Anrufungen zum Anfang und zur Quelle der göttlichen Gnadengaben.[4]) Or. meint also, daß die Taufe ein Symbol der Reinigung ist, sofern sie in besonderer Form [5]) die Reinigung darstellt,

---

1) Bes. in Lev. 8, 3, Sonstiges s. oben S. 363 A. 2.

2) *βαπτίσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (ad mart. 30); *in spiritu sancto et aqua de superioribus baptizatur* (in Rom V, 8), *per aquam et spiritum ablui* (ib. V, 9); *in spiritu sancto baptizari,* und dadurch *nova nativitas, renatus de superioribus* (ib. V, 8. in Mt. XV, 23) etc.

3) in Joh. VI, 32, 162: *οὐ σωματικὸν γὰρ τοῦ ἐκείνου* (Christi) *βάπτισμα, τὸν μετανοοῦντα πληροῦντος ἁγίου πνεύματος καὶ θειοτέρου πυρὸς πᾶν ὑλικὸν ἀφανίζοντος.* Ib. 169: *παλινγενεσίας ὀνομαζόμενον λουτρὸν μετὰ ἀνακαινώσεως γινόμενον πνεύματος, τοῦ καὶ νῦν ἐπιφερομένου, ἐπειδὴ παρὰ θεοῦ ἐστίν, ἐπάνω τοῦ ὕδατος, ἀλλ' οὐ πᾶσιν μετὰ τὸ ὕδωρ ἐγγινομένου.*

4) in Joh, VI, 33, 166: *ὥσπερ αἱ κατὰ τὰς γεγενημένας ὑπὸ τοῦ σωτῆρος θεραπείας τεράστιοι δυνάμεις, σύμβολα τυγχάνουσαι τῶν ἀεὶ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἀπαλλαττομένων πάσης νόσου καὶ μαλακίας, οὐδὲν ἧττον καὶ σωματικῶς γενόμεναι ὤνησαν εἰς πίστιν προσκαλεσάμεναι τοὺς εὐεργετηθέντας· οὕτως καὶ τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρόν, σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς πάντα ῥύπον τὸν ἀπὸ κακίας ἀποπλυνομένης, οὐδὲν ἧττον καὶ καθ' αὑτὸ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῆς δυνάμεως τῶν τῆς προσκυνητῆς τριάδος ἐπικλήσεών ἐστιν ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή.* Dieser Text (ed. Preuschen S. 142) ist von *τῆς δυνάμεως* an unverständlich, Basilius de spir. s. 29, 73 citiert die Stelle in folgender Gestalt: *τῇ θεότητι τῆς προσκυνητῆς τριάδος διὰ τῆς δυνάμεως τῶν ἐπικλήσεών* etc., m. E. hat so oder ähnlich der ursprüngliche Text gelautet.

5) *Σύμβολον* ist das Zeichen oder Merkmal (in Joh. XXXII, 6, 65. 87. VI, 49, 257), dann das Vorbild (ib. XIII, 59, 407; 62, 437) oder das Sinnbild (ib. X, 12, 63: 15, 85. XIII, 54, 369. XXXII, 21, 268), dann aber auch die einzelne, besondere Erscheinung als Darstellung von etwas Allgemeinem (ib. X, 24, 142. XX, 39, 377: die Blinden im Evangelium sind Symbole der menschlichen Blindheit. X, 12, 63: mit Christi Opfer sind alle Opfer verwandt, *ὡς σύμβολόν εἰσιν αἱ νομικαί*). Das Symbol ist bei Or. ein sinnliches Ding oder ein besonderes Geschehnis, das Ausdruck, Abbild, Erscheinung von etwas Allgemeinem ist, daher

die Christus wirkt, und die in der Taufe denen, die nach Gott streben, zuteil wird, indem die Gebete bei der Taufe sie zum Ausgangspunkt der Geistmitteilung durch Gott machen. Diese Anschauung von der Taufe ist weder „symbolisch“ in modernem Sinn, noch auch magisch. Or. ist der Ansicht, daß dem, der das Heil sucht und sich innerlich auf die Taufe vorbereitet, durch sie die Heilsgaben zuteil werden, die im übrigen auch auf anderen Wegen von Christus gegeben werden. — Also Sündenvergebung und heil. Geist werden den Heilsbegierigen durch die Taufe zuteil, und zwar denen, die sich um diese Güter bemühen. Das sind einfache altchristliche Gesichtspunkte. Die Betonung der inneren Stellung des Menschen zu der Sache, sowie der Gedanke, daß die Taufe nur eine besondere Form der Gnadenwirkung Gottes ist, halten den magischen Mysteriencharakter von der Taufe ab.

An die Taufe schließt sich auch bei Or. das Bußinstitut an. An sich kennt das Christentum, nach Or., nur die eine, durch die Taufe gewährte Sündenvergebung. Indessen gibt es eine Anzahl von Mitteln, durch die der Sünder auch für Sünden nach der Taufe Vergebung erlangt. Es sind folgende: außer der Taufe, das Martyrium, das Almosen, die Vergebung unseren Schuldigern gegenüber, die Bekehrung eines Sünders (nach Jak. 5, 20), die Liebe (nach Luk. 7, 47), endlich: *dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panes die et nocte, et cum non erubescit sacerdoti domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam* (in Lev. h. 2, 4 Lomm. IX, 192f.). Der Priester, aber ebenso auch jeder erfahrene Christ soll nun geistlich auf den reuigen Sünder einwirken, und ist, sofern und weil er selbst Gottes Geist in sich trägt, berechtigt dem Sünder an Gottes Statt die Sünden zu vergeben oder aufzubehalten.[1]) Nicht auf die priesterliche Qualität als solche, sondern auf die Ausrüstung mit Geist und auf das Geschick

---

dann auch das Besondere als Erscheinungsform des Allgemeinen, dies ist an unserer Stelle der Sinn des Wortes.

1) in Lev. h. 5, 4: *discant sacerdotes domini, qui ecclesiis praesunt . . . Quid autem est repropitiare delictum? Si assumseris peccatorem et monendo, hortando, docendo, instruendo adduxeris eum ad poenitentiam, ab errore correxeris, a vitiis emendaveris et effeceris eum talem, ut ei converso propitius fiat deus pro delicto, repropitiasse diceris;* s. noch h. 5, 12 (Lomm. IX, 269), *de orat.* 28, 8: *ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι, . . . ὡς χωρήσας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γενόμενος πνευματικὸς τῷ ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἄγεσθαι τρόπον υἱοῦ θεοῦ ἐφ᾽ ἕκαστον τῶν κατὰ λόγον πρακτέων, ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεὸς καὶ κρατεῖ τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων, ὑπηρετῶν ὥσπερ οἱ προφῆται ἐν τῷ λέγειν οὐ τὰ ἴδια, ἀλλὰ τὰ τοῦ θείου βουλήματος τῷ θεῷ οὕτω καὶ αὐτὸς τῷ μόνῳ ἐξουσίαν ἔχοντι ἀφιέναι θεῷ.* In Mt. t. XII, 14.

und die Erfahrung[1]) kommt es also bei dem Leiter der Buße an, einmal weil er den Sündern geistlich erziehen soll, sodann weil er ein Urteil darüber haben muß, ob die Sünde vergeben werden kann oder nicht,[2]) und endlich weil er nur so die göttliche Funktion der Vergebung auszuüben vermag. Die Vergebung erstreckt sich auch auf schwere Sünden, wobei aber Or. am Anfang die eigentlichen „Todsünden" (Götzendienst, Ehebruch, Hurerei) von der Vergebung ausgeschlossen hat, und auch später im Prinzip nur eine einmalige Vergebung für sie kennt, freilich redet er aber konkret doch so, als wenn es auch für diese Sünden Buße gibt, darin der kirchlichen Praxis folgend.[3]) Die Sachlage ist demnach die, daß es für Todsünde prinzipiell überhaupt keine regelmäßige Vergebung gibt, daß bei den geringeren Sünden der Sünder sich selbst vermöge der oben aufgezählten Mittel Vergebung erwirbt, und daß endlich für die zwischen beiden Gebieten liegenden schwereren Sünden —

1) S. bes. in ps. 37 h. 1, 1; 2, 6: *circumspice diligentius, cui debeas confiteri peccatum tuum; proba prius medicum, . . . qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum . . . si quid consilii dederit, facies et sequaris, si intellexerit et praeviderit, talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari.* Der Beichtiger, von dem hier die Rede ist, ist nicht als Priester qualifiziert, die Eigenschaften, die verlangt werden, können ebenso bei einem Laien angetroffen worden sein. Aber der Priester ist bei Or. der Regel nach mit der Bußzucht beauftragt, s. c. Cels. III, 51; freilich kann nur der fromme Bischof das *λύειν* und *δέειν* mit Erfolg ausüben (in Mt. t. XII, 14) und jeder fromme Christ ist an sich in gleicher Weise dazu qualifiziert (in Mt. t. XII, 10. 11. 14. XIII, 31).

2) De or. 28, 9: *ἴσασιν ὑπὸ τοῦ πνεύματος διδασκόμενοι, περὶ ὧν χρὴ ἀναφέρειν θυσίας ἁμαρτημάτων . . . καὶ γινώσκουσι περὶ ὧν οὐ χρὴ τοῦτο ποιεῖν.* Cf. in Mt. t. XIII, 30. Noch Theognost ist der Ansicht, daß für die, die den Geist empfangen haben, *οὐδεμία περιλείπεται συγγνώμης ἀπολογία καὶ παραίτησις* (bei Athanas. ad Serap. ep. 4, 11).

3) Nach c. Cels. III, 51 ist es allgemeine Praxis, den *ἀκολασταίνοντες* und der *ἀσέλγεια* Vergebung zu gewähren nach vorangegangenem Ausschluß. In der frühen Schrift de or. 28, 10 werden *εἰδωλολατρεία, μοιχεία, πορνεία* von der Vergebung ausgeschlossen mit Berufung auf 1 Joh. 5, 16. — In Lev. h. 15, 2 fin.: *in gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus, ista vero communia, quae frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur.* Dagegen in Lev. h. 12, 3 fin.: *si quis sibi conscius est, quod habeat intra se mortale peccatum neque id a se per poenitentiam plenissimae satisfactionis abiecit, non speret, quod intret Christus in animam suam.* Ibid. h. 11. 2: *Nunc* (im NT. im Gegensatz zum AT. bei Ehebruch) *vero non infertur poena corpori, nec purgatio peccati per corporale supplicium constat, sed per poenitentiam, quam utrum quis digne gerat, ita ut mereri pro ea veniam possit, videto.* S. auch die Schilderung der Reue des Büßenden in Jer. h. 20, 9 (ed. Klostermann p. 191 f.).

und die konnten dann wohl auch schwerste Sünden sein —, die Bußzucht in Wirkung tritt. Es wurde schon früher (S. 365) auf den bessernden und erziehenden Charakter der griechischen Bußdisziplin verwiesen.[1] Aber ein Punkt muß noch beleuchtet werden. Indem Or. die Bußbetätigung in ihren verschiedenen Formen zu dem alttestamentlichen Opferdienst in Parallele setzt und sie als verdienstliche Sühneleistungen auffaßt (in Lev. h. 5, 4; 2, 4; 11, 2, de or. 28, 9), wird der Buße neben dem erzieherischen Charakter nun doch die Art einer Gott versöhnenden Leistung oder eines Opfers beigelegt. Sofern der Sünder sich selbst in seinem Gewissen straft und Pein in seinem Herzen erleidet, kommt er in ein Feuer, das in bewahrt vor dem Gerichtsfeuer (in Jes. h. 20, 9). Das Selbstgericht entnimmt ihn also dem Gottesgericht, ein Gedanke, der später eine große Rolle gespielt hat. Die Buße ist zunächst also eine Leistung, die den Menschen wieder gut macht, aber sie ist dadurch auch eine versöhnende Einwirkung auf Gott. Die kirchliche Entwicklung des Bußinstituts trifft in diesen Gedanken zusammen mit der moralistischen Tendenz und den biblizistischen Neigungen des Origenes.[2]

Or. Anschauung von der Eucharistie ist einfach. Die reifen Christen sollen die *σιερεαὶ λογικαὶ τροφαί* empfangen (c. Cels. III, 60). Die Speise, die ihnen zuteil wird, ist der Logos und sein Wort als die wahre Speise für alle Seelen.

Panis iste, quem deus verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de deo verbo procedens . . . . Et potus iste . . verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium . . . . Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat deus verbum sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus dei verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi verbum, quod nutrit, et verbum, quod laetificat cor? (in Mtth. comm. ser. 85.) Das Wort Christi, dessen Symbol die Elemente sind, ist also das Wirksame im Abendmahl. Dies Wort oder dann die ganze geistige Person ist Seelenspeise, wie ja auch die Apostel und überhaupt die Christen, ein jeder nach dem Maß seiner Verdienste reine Speise wird für die übrigen Menschen.[3]

---

1) Vgl. hierzu z. B. Didascal 6. 7 p. 19f. 25. 28 ed. Achelis-Flemming. Über Or. Bußlehre s. die gute Untersuchung von Holl, Bußgewalt etc. S. 230ff.

2) Die Bluttaufe des Martyriums bringt Sündenvergebung, aber hat auch stellvertretende Bedeutung, ähnlich dem Opfer Christi (ad mart. 30. 50).

3) in Lev. h. 7, 5: *Iesus ergo . . . tota eius caro cibus est et totus sanguis eius potus est, quia omne opus eius sanctum est et omnis sermo eius verus est* . . .

Demgemäß kommt den Elementen lediglich symbolische Bedeutung zu. Das Wort allein, welches bei der Feier gesprochen wird, bringt Nutzen dem, welcher reinen Sinnes und Gewissens der Eucharistie naht. Das sinnliche Zeichen ändert seine Natur nicht, es wird verdaut und ausgeworfen wie jede andere Speise, nachdem es seinen Dienst als Symbol erfüllt hat.[1] Demnach ist also Or. Lehre von der Eucharistie ganz symbolisch gehalten, und er hat ein Bewußtsein davon, daß er mit seinen Gedanken von der Anschauung der *ἁπλούστεροι* abweicht.[2] Or. meint also, daß Christus selbst oder seine Worte Seelenspeise sind, und daß die eucharistischen Elemente dies symbolisch darstellen und dem Menschen näherbringen. Die alte Idee von der Gegenwart des persönlichen Christus bei der Abendmahlsfeier hatte in der vulgären Anschauung die materialistische Deutung empfangen, die die Formel „Fleisch und Blut“ nahelegte, bei Or. tritt die spiritualistische Deutung zum ersten Mal mit Bewußtsein und ganz klar hervor. Der ursprüngliche religiöse Gedanke, wie er in dem Marana tha sich ausspricht, ist also in doppelter Richtung rationalisiert worden, einmal indem man eine sinnliche Gegenwart Christi in den Elementen annahm, sodann aber indem man die wirkliche und besondere Gegenwart Christi bei der Handlung überhaupt in Abrede stellte. Die beiden Auffassungen haben ihre Existenz durch die Jahrhunderte gefristet, weil jede der anderen das Recht zu begründetem Widerspruch lieferte und weil jede eben dadurch das Existenzrecht ihrer Gegnerin erwies. Beide hatten zur Wahrheit Beziehung, aber freilich, die Wahrheit lag nicht zwischen ihnen, sondern über ihnen.

Carnibus enim et sanguine verbi sui tanquam mundo cibo ac potu potat et reficit omne hominum genus . . . Post illius carnem mundus cibus est Petrus et Paulus et omnes apostoli. Tertio loco discipuli eorum et sic unusquisque pro quantitate meritorum vel sensuum puritate proximo suo mundus efficitur cibus.

1) in Mt. XI, 14: auf Mt. 15, 17 folgt: *τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν· καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος.*

2) Wie Or. selbst sich gelegentlich einer anders klingenden Ausdrucksweise bedient (z. B. c. Cels. VIII, 33: *ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγίαζον τοὺς μεθ' ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους* vgl. in Ex. h. 13, 3, wo die Vernachlässigung des *verbum dei* mit der des *corpus eius* zusammengestellt wird und von der Vorsicht bei dem Empfang des *corpus domini*, damit kein Stück davon zur Erde falle, die Rede ist), so ist ihm auch bekannt, daß die *ἁπλούστεροι* eine *κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή* haben (in Joh. XXXII, 24, 310. in Mt. ser. 86).

— Wie Origenes die Buße und das Martyrium als Opfer behandelt hat, so ist ihm dieser Gesichtspunkt auch bei dem Abendmahle geläufig. Seiner Grundanschauung nach deutet er aber dies Opfer auf das geistliche Verständnis Christi im Glauben und Gebet.[1])

19. Die Einwirkungen des Loges aufzunehmen ist der Mensch befähigt durch die vom menschlichen Wesen untrennbare Freiheit. Zwar ist die menschliche Seele in dem vorzeitlichen Falle gegen Gott ungehorsam geworden. Die Allgemeinheit der Sünde steht damit fest (vgl. sub 14). *Πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν* (c. Cels. III, 66. 62). *Τάχα δὲ καὶ κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ*, Hiob 14, 4f. (in Mtth. XV, 23). Wozu sonst bedürfte es der Kindertaufe (in Lev. h. 8, 3. in Rom. V, 9)? Zu jener vorzeitlichen Sünde kommt noch, daß die Seele durch die Vereinigung mit dem Leibe weiter verunreinigt wird (in Luc. h. 14 Lomm. V, 134. in Lev. h. 8, 3; h. 2, 4. c. Cels. VII, 50), ferner beachte man die Herrschaft des Teufels und der Dämonen über die Seele, die Verfestigung der Sünde in der Seele durch die Gewalt der bösen Triebe und unter dem Einfluß des bösen Beispiels (de pr. III, 2, 2. c. Cels. III, 69). Somit kann gesagt werden, daß von Adam an die Sünde in allen Menschen ist, und daß der Tod wie ein Tyrann von Adam an alle Menschen raubt (in Rom. V, 9. 1 Lomm. VI, 397. 331. 339). Aber der Gedanke ist nicht der einer Erbsünde, sondern eines Verhängnisses, das von einem bestimmten Zeitpunkt an wirksam ist. Die Sünde ist die Vereinigung mit der *πόρνη ὕλη* und eine *ἐκτροπὴ ἀπὸ θεοῦ* (in

---

1) Die Hauptstelle in Lev. h. 13, 3: Die Schaubrote sind Vorbild auf Christus, *illum panem propositionis, quem proposuit deus propitiationem per fidem in sanguine eius; et si respicias ad illam commemorationem, de qua dicit dominus: „hoc facite in meam commemorationem“, invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus deum.* Dies ist die damals schon vorhandene kirchliche Anschauung, die Eucharistie, nicht nur die Einsetzungsworte, ist ein Gott versöhnendes Opfer. Origenes selbst dagegen deutet den Schaubrottisch auf das Herz, die Brote auf den Glauben an den Vater und Christus, also: *in ipsius mente domino panis offertur* (ib. c. 4), *panibus fidei orationum vigilantiam . . . coniungere* (5), vgl. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer 1851, S. 172ff. Der Streit über Orig. Ansicht vom eucharistischen Opfer — nach den einen ein wirkliches Opfer, z. B. F. Renz, Gesch. d. Meßopfer-Begriffs I, 1901, S. 205, nach den anderen die gläubige Hingabe an Gott, Höfling S. 176 — scheint sich mir sehr einfach zu lösen. Ersteres ist richtig als Ausdruck der kirchlichen Anschauung, letzteres ist des Orig. spirituales Verständnis der Sache; beides verhält sich zueinander wie die vulgären Gedanken vom Abendmahl (s. die vorige Anm.) zu der origenistischen Theorie. Der Opfergedanke ist auch c. Cels. VIII, 33. 34 vorausgesetzt, er geht aber über die Darbringung der Elemente und Gebete nicht hinaus.

Joh. XX, 16, 134; 22, 184). Daß nun aber der Mensch sich so von Gott ab- und der Materie zuwendet, hat seinen Grund in der Wandelbarkeit des menschlichen Willens (in Joh. XXXII, 19, 255). Die freie Seele begibt sich selbst in diese Knechtschaft (in Rom. V, 3. Lomm. VI, 358); nicht in der Materie wurzelt die Sünde, denn sie ist nicht — gegen Valentin und Marcion — Substanz des Menschen, sondern sie hat ihren Grund in dem freien Willen des Menschen, der sich eben dem Hylischen ergibt (in Rom. V, 12 in.). Or. ist also bemüht, die geistige Art der Sünde zu wahren. Wohl ist einmal — vor der Zeit — die Seele abgefallen, aber indem sie geistig ist, verwirklicht sich der Abfall in vielen einzelnen Entscheidungen, wobei freilich die materielle Art des Menschen, aber ebenso die geistigen Einwirkungen, die in der bösen Welt ihn umgeben, auf diese Entscheidungen einwirken. Von Adam heißt es: *qui eum vel genuit vel docuit in mortem. Non solum nativitatis, sed et doctrinae est, in quo mors regnavit ab Adam* (in Rom. V, 2 Lomm. VI, 353). Daher wird der Mensch erst allmählich zum Sünder. Das *peccatorem esse* ist etwas anderes als das *peccare*, dies entsteht durch freien Entschluß, jenes ist das Produkt der *consuetudo* und des *usus* (in Rom. V, 5 Lomm. VI, 365f.). Demnach ist die Freiheit vom menschlichen Wesen unabtrennbar, sie und nur sie vollzieht die sittlichen Entscheidungen, durch die der Mensch zunächst böse Taten tut, und dann durch Wiederholung jener Entscheidungen zu der Habitualität des Sünderseins gelangt; Gott aber ist es, der der Menschen Geschick diesen ihren freien Taten entsprechend gestaltet.[1] Griechische und speziell neuplatonische Anschauungen (vgl. oben S. 391) sprechen sich in diesen Gedanken aus. So ernst also die Sündhaftigkeit des Menschen festgehalten wird, so kann doch dadurch nicht ausgeschlossen werden das *αὐτεξούσιον*, die fortdauernde und unverlierbare Fähigkeit sich frei zu entscheiden. Ist aber eine solche Fähigkeit angenommen, so gilt sie selbstverständlich auch in der Richtung auf das Gute. Es wäre Unsinn, anzunehmen, daß Gott dem Menschen die Fähigkeit auf dem Seil zu tanzen gab, aber ihm nicht die Fähigkeit verlieh, sein Heil zu wirken und die Seligkeit zu erwerben (c. Cels. III, 69). Nur bei der Annahme der Freiheit erklären sich die ethischen Mahnungen der Schrift, und nur so ist der sittliche Charakter des Menschen gewahrt (de pr. III, 1, 20). Nun gibt es freilich Stellen in der Schrift, welche die Prädestinationslehre der Gnostiker zu bestätigen scheinen (z. B. Ex. 4, 21. Hos. 11, 19. Marc. 4, 12. Röm. 9, 16. 18ff.), allein dieselben sind

1) in Rom. VII, 16 fin.: *ut boni enim aut mali simus, nostrae voluntatis est, malus autem ad cuiusmodi verbera, et bonus ad cuiusmodi gloriam destinatur, voluntatis dei est*; de orat. 6, 3.

anders auszulegen (de pr. III, 1, 7 ff.). Ausdrücklich stellt Or. fest, daß die göttliche Präscienz abhängig ist von den Taten der Menschen, und nicht etwa diese Taten hervorruft.[1]) Das ist die griechische Seelenstellung, die schließlich die Gottheit nur als Zuschauer der Taten der Menschheit auffaßt. Es bleibt dabei, daß der freie Wille auch in der Erlösung gewahrt ist (ib. III, 5, 8; 3, 4). Die Schrift wechselt: *τὸ πᾶν ἐφ' ἡμᾶς ἀναφέρει* und *τὸ πᾶν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναφέρειν δοκεῖ* (de pr. III, 1, 22). Die Wahrheit ist, daß Gott dem Menschen nicht das *vincere,* sondern die *vincendi virtus* gab (ib. III, 2, 3) nämlich durch die vernünftige Art des Menschen und Christi Lehre. Wie ein Lehrer verspricht: *βελτιώσειν τὸν βουλόμενον· οὕτως ὁ θεῖος λόγος ἐπαγγέλλεται τῶν προσιόντων τὴν κακίαν ἐξαιρεῖν . ., οὐχὶ ἐκείνων μὴ βουλομένων ἀλλ' ἑαυτοὺς τῷ ἰατρῷ τῶν καμνόντων παρεσχηκότων* (de pr. III, 1, 15). Gott bietet das Heil dar, aber der freie Mensch ergreift es, er ist immer selbst tätig bei der Aneigung desselben (ib. III, 1, 18), das *adiutorium divinum* steht ihm aber zur Seite (ib. III, 2, 5. 2).[2])

In dem Rahmen dieser Gedanken ist nun die Ansicht des Or. von der Gnade, vom Glauben, den Werken und der Rechtfertigung zu verstehen. Wie Sünde und Tod seit Adam über alle herrschen, so ist Christus der, *qui docet et gignit ad vitam.* Das geschieht aber durch die Gnade (in Rom. V, 2. 1 Lomm. VI, 353. 351 f.). Die Gnade ist die göttliche Kraft, die den Menschen bewegt, oder der heil. Geist.[3]) Der Geist wirkt die Gabe des Glaubens in den Herzen (in Rom. IV, 5), und aus seiner Fülle ergießt sich die Liebe in die Herzen, *ad participationem capiendam divinae naturae* (in Rom. IV, 9). Der von Orig. persönlich gedachte Gottesgeist ist also in der Art einer Kraft in der Seele wirksam.[4]) Hörten wir früher (S. 419), daß der Geist nur in den Seelen der Heiligen wirke, so fordern die angeführten Stellen doch auch eine heiligende Wirksamkeit in den Unheiligen anzunehmen.[5]) — Indessen

1) in Rom. VIII, 7 (Lomm. VII, 129): *neque in praescientia dei vel salutis vel perditionis nostra causa consistit neque iustificatio ex sola vocatione pendebit . . . Non propterea erit aliquid, quia id scit deus futurum, sed quia futurum est, scitur a deo, antequam fiat.*

2) Vgl. Mehlhorn, Die Lehre v. d. menschl. Freih. nach Or. *περὶ ἀρχῶν* Ztschr. f. KG. II, 234 ff.

3) in Rom. VI, 13 fin. IV, 5; VII, 7: *omnia . . . collaborant his, qui diligunt deum, ut et ipse spiritus adiuvet nec dedignetur divina natura dux esse itineris ad bonum.* c. Cels. VIII, 53: *θείᾳ δυνάμει.*

4) Zur Geistvorstellung vgl. Clem. Exc. ex. Theodot. 17: *πνεῦμα γοῦν πνεύματι μίγνυται, ἐμοὶ δὲ δοκεῖ κατὰ παράθεσιν τοῦτο γενέσθαι, ἀλλ' οὐ κατὰ κρᾶσιν, . . . ἡ γὰρ δύναμις οὐ κατ' οὐσίαν διήκει, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν καὶ ἰσχύν.*

5) Es ist dasselbe Problem, das schon bei Paulus vorliegt! Der Gläubige empfängt den Geist, aber der Geist wirkt den Glauben.

mag immerhin der Glaube von der Gnade gewirkt sein, konkret betrachtet ist er eine Tat der menschlichen Freiheit, und zwar die Zustimmung zu der überlieferten Lehre, die zunächst oft von äußerlichen Motiven, wie Furcht, Autoritätsgefühl, abhängig ist. Der Glaube soll aber zur Erkenntnis und zum Verständnis gesteigert werden. *Συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασι μετὰ λόγου καὶ σοφίας* ist besser als *μετὰ ψιλῆς τῆς πίστεως* (c. Cels. I, 13 und vgl. sub 11). Die *ψιλὴ συγκατάθεσις* d. h. die äußere Annahme der Lehre auf Autorität hin, ist Sache der Knechte, aber nicht der Kinder (in Joh. XX, 33, 289. 295).

Entsprechend dem rein intellektiven Charakter des Glaubens wird als sein Objekt die Kirchenlehre in ihrer antihäretischen triadischen Fassung bezeichnet. Dabei unterscheidet Or. in äußerlichster Weise Stufen im Glauben je nach der Quantität der von ihm geglaubten Glaubensstücke.[1]) Es ist ganz begreiflich, daß dieser Glaube dann nur als Notbehelf für den gemeinen Mann angesehen wird (c. Cels. I, 13), oder daß Or. den Geschichtsglauben tief unter den Vernunftglauben stellt.[2]) Und doch ist, nach Or. Meinung, jener Anfangsglaube eine notwendige Durchgangsstufe. Nur wenn der Mensch die Wahrheit annimmt, kann er sie vernünftig durchdenken und ihren Geboten folgen (c. Cels. III, 69). Er bedarf einer festen Grundlage für sein Denken, und die Androhungen von Strafen sowie die Verheißungen von Lohn sind ihm ein notwendiger Sporn auf dem Wege zur Tugend. Aber das, um was es sich eigentlich handelt, ist, daß der Mensch fromm und tugendhaft wird. Wo damit ein Anfang gemacht ist, da nimmt Gott den Menschen an.[3]) Es ist klar, daß Orig. nach seiner griechischen Freiheitslehre gar nicht anders denken kann. Die allwaltende Vernunft wird zwar der Menschen Herr, aber dieser Gedanke bricht sich an dem anderen: nur durch vernünftige Einsicht und tugendhafte Taten der

---

1) S. z. B. die Glaubensregel zu Anfang von de princ., ferner in Rom. III, 11; IV, 11: *sana autem fides dicitur, quae perfecta est et cui nihil deest . . . Unde evidenter apparet esse augmenta quaedam et profectus in fide, et aliquos habere partem fidei exiguam, alios magnam, alios vere habere omnem fidem.* Ebenso in Mtth. XII, 15 (Lomm. III, 158 f.), in Joh. XXXII, 16, 187 ff.; XX, 30, 269 ff.

2) in Joh. XX, 30, 275: *τοῦτο δ' ἂν καὶ νῦν ἐπὶ πολλῶν ἴδοις, θαυμαζόντων μὲν τὸν Ἰησοῦν ἐπὰν ἐνορῶσιν τῇ περὶ αὐτοῦ ἱστορίᾳ, μηκέτι δὲ πιστευόντων ἐπὰν βαθύτερος καὶ μείζων τῆς ἕξεως αὐτῶν αὐτοῖς ἀναπτύσσηται λόγος, ἀλλὰ ὑποπτευόντων αὐτὸν εἶναι ψευδῆ*, vgl. in cant. I (Lomm. XIV, 351): *qui videntur credere et scripturarum auctoritatem recipere.* Wie scharf hat doch schon Or. den Gegensatz der „Richtungen“ empfunden!

3) c. Cels. III, 71: *καθ' ἡμᾶς γὰρ ἔτι οὐδένα μὴ προτετραμμένον ἐπ' ἀρετὴν κακὸν κουφίζει ὁ θεὸς καὶ οὐδένα ἤδη ἀγαθὸν ἀπορρίπτει. — Καὶ ἀξιόλογον ἐπιδεικνυμένους μεταβολὴν προσίεται τῆς μετανοίας χάριν ὁ θεός.*

freien Menschen wird dies wirklich. Beide Gedanken stehen unvermittelt nebeneinander: die Gnade wirkt alles und der Mensch wirkt alles zu seinem Heil, der Logos ist der Reiter, der die Seele wie ein Reittier durch den Zügel seiner Gebote leitet, wie und wohin er will (in Cant. II. Lomm. XIV, 412). Aber es ist Sache der vernünftigen Seele, ob sie diesen Geboten folgt oder nicht.

Es ist nun von Interesse zu beobachten, wie Origenes seine Heilslehre mit den paulinischen Begriffen auseinandergesetzt hat. Mit Paulus lehrt er, daß das Gesetz den Menschen nicht rechtfertigen kann, denn als Naturrecht kennt es überhaupt nur eine irdische Gerechtigkeit (in Rom. III, 7 Lomm. VI, 199. 201 f.), und dann ist der Mensch Fleisch und widerstrebt daher dem Gesetz (ib. III, 6, p. 194). Gott rechtfertigt um Christi willen den Gläubigen (III, 8 p. 205). Aber dieser Glaube ist nie ohne Werke, wie unter Berufung auf Jak. 2, 21 f. gelehrt wird. Man darf sich durch den paulinischen Apparat nicht blenden lassen. Schließlich läuft alles auf den reinen hellenischen Intellektualismus hinaus, nach dem der Mensch dadurch, daß er etwas als richtig anerkennt, es auch befolgen und tun wird.[1] In diesem Sinn kann dann freilich jemand, der der Weisheit und dem Gesetz Christi zugestimmt hat, als im Prinzip gerecht angesehen werden. Nicht darauf, daß Gott nun weiter in diesem Menschen wirken wird, stützt sich das Rechtfertigungsurteil, sondern darauf, daß der Mensch selbst wirken wird nach Anleitung seines Glaubens, Schließlich hängt doch, trotz aller paulinischen Formeln, die Gerechtigkeit des Menschen von seiner Bekehrung und Buße, von der Befolgung des Gesetzes und des Vorbildes Christi ab (s. z. B. in Lev. h. 7, 2; 11, 1; 12, 4. c. Cels. III, 71. 57; VIII, 10). *Neque enim possibile est, ut habenti in se aliquid iniustitiae possit iustitia reputari, etiam si credat in eum, qui suscitavit dominum Iesum a mortuis. — Iustificat ergo eos Christus tantummodo, qui novam vitam exemplo resurrectionis ipsius susceperunt et vetusta iniustitia eatque iniquitatis indumenta velut causam mortis abiciant* (in Rom. IV, 7. Lomm. VI, 280. 282). Es ist also ganz verständlich, daß die Gerechtigkeit des Menschen von seiner Liebe abhängig gemacht wird (in Rom. IV, 6 p. 273).

1) In Rom. IV, 1 p. 234 f. 241: *homini iustitia reputatur, licet nondum opera iustitiae egerit, sed pro eo tantum quod credidit in eum, qui iustificat impium . . . Et haec fides, cum iustificata fuerit tanquam radix imbre suscepto haeret in animae solo, ut, cum per legem dei excoli coeperit, surgant in ea rami, qui fructus operum ferant.* — Ib. III, 9 p. 219: *indulgentia non futurorum, sed praeteritorum criminum datur.* — in Joh. XIX, 23, 155: *ὁ πιστεύων τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἂν ἀδικήσαι, καὶ ὁ διὰ τὸ τεθεωρηκέναι ἥτις ἐστὶν ἡ σοφία, πεπιστευκὼς εἰς τὴν σοφίαν οὐκ ἄν τι μωρὸν λέγοι ἢ πράττοι.* — in Lev. h. 6, 5: *non auditores legis iustificabuntur apud deum, sed factores.*

Ebenso aber auch, daß Origenes die Gerechtigkeit, nach Aristoteles, als einen sittlichen Habitus erklärt.[1])

Vom Standort der griechischen Denkweise ist die Auffassung des Origenes sehr einfach zu verstehen. Die Freiheit besteht in dem vernünftigen Denken. Den Konflikt zwischen dem Willen mit seinen Trieben und der Vernunft kennt Origenes nicht, anders als Paulus. Daher ist mit der Entscheidung der Vernunft oder dem Glauben freilich im Prinzip über die Gerechtigkeit des Menschen entschieden. Es handelt sich weiter nur noch darum, daß die Vernunft eine begründete tiefere Erkenntnis gewinnt, und daß der Mensch durch Übung und Wiederholung guter Werke den Habitus der Gerechtigkeit erlangt. Den christlichen Gedanken nähert sich Origenes freilich weniger durch die Formeln Glauben und Gerechtigkeit, als durch die Einsicht, daß Gott den Glauben wie die Tat im Menschen wirke (z. B. in Rom. IV, 5 p. 259. in Joh. XX, 23, 195 ff.), aber dieser Gesichtspunkt steht naiv neben dem anderen, daß der Mensch selbst seine Unterwerfung unter Gott ausführt.[2]) — Das Ziel der sittlichen Entwicklung stellt sich Origenes dar in der Heiligkeit, die in Abtrennung von der Welt und in der einsamen bräutlichen Gemeinschaft der Seele mit Gott besteht. Daher die starke Betonung der Virginität, sowie die Zurücksetzung der Ehe ihr gegenüber, die Zurückhaltung von öffentlichen Ämtern, dem Kriegsdienst etc.[3]) und

1) in Rom. V, 5 (Lomm. VI, 365): *iustus non dicitur is, qui semel aut bis aliquid iustitiae fecerit, sed ille, qui semper iuste agendo in usu et consuetudine iustitiam habet.* — in Joh. XXVIII, 13, 102: *δίκαιον μέν τι πεποιήκασι οὐ μὴν ἀπὸ ἕξεως δικαιοσύνης* heißt es von denen, die aus *κενοδξία* Gutes tun. Vgl. Aristotel. Eth. Nicom. II, 3.

2) Gelegentlich faßt Or. den ganzen Heilsprozeß in die Formel der *subiectio* zusammen, aber auch dann ist Christus zwar der Unterwerfende, aber damit koordiniert ist die eigene Unterwerfung des Menschen, s. in Lev. h. 7, 2 (Lomm. IX, 294): *subiectus quidem sum deo, verum non ex integro, sed ex parte. Si autem potuero et carnem meam et omnia membra mea in consonantiam spiritus trahere, tunc perfecte videbor esse subiectus . . . Cum vero (dominus) consummaverit opus suum et universam creaturam ad summam perfectionis adduxerit, tunc ipse dicetur subiectus in his, quos subdidit patri.* Vgl. in cant. II (Lomm. XIV, 416), de or. 25, 1.

3) in Lev. h. 11, 1 (Lomm. IX, 374 f.): *donec enim permixtus est turbis et in multitudine fluctuantium volutatur, nec vacat soli deo, neque segregatus a vulgo est, non potest esse sanctus.* Die bräutliche Gemeinschaft der Seele mit Christus ib. 12, 5 p. 393 f. — Die Braut des Hohenliedes bedeutet sowohl die Kirche als die Seele (in cant. I. Lomm. XIV, 327. 354). Über Virginität s. c. Cels. I, 26 fin. VII, 48.; VIII, 55: *ἄγεσθαι γυναῖκα ἐπέτρεψεν ἡμῖν ὁ θεός, ὡς οὐ πάντων χωρούντων τὸ διαφέρον τουτέστι τὸ πάντῃ καθαρόν.* Daß die Christen weltliche Ämter ausschlagen, geschieht *τηροῦντες ἑαυτοὺς θειοτέρᾳ καὶ ἀναγκαιο-*

auch der Gedanke von Verdiensten, die über das Gesetz hinausgehen.[1]) Die Stellung zu dem natürlichen und öffentlichen Leben ist bei Origenes negativer, als bei Clemens (oben S. 402). Das ist einerseits aus der doktrinären Art des Origenes zu verstehen, der die griechischen Empfindungen oft äußerlicher wiedergab als Clemens, es begreift sich aber auch andrerseits aus der instinktiven Reaktion der Christenheit gegen die Welt, die in dem Maß stärker wurde, je mehr sie selbst in das Weltgetriebe hineingezogen wurde.

20. Die Kirche hat Origenes in der üblich gewordenen Weise als *credentium plebs* (in Ex. h. 9, 3) oder *coetus omnium sanctorum* (in Cant. I. Lomm. XIV, 328. 412) definiert. Dabei hat er den Gedanken betont, daß alle frommen Christen, nach Jes. 61, 6 und 1. Ptr. 2, 9, Priester sind (in Lev. h. 4, 6; 6, 5; 9, 1). Der Logos wohnt in der Kirche als seinem Leibe wie die Seele und bewegt und macht lebendig das Ganze wie seine Teile.[2]) Ist nun aber so der Logos in der Kirche wirksam, so ist die Kirche das Salz der Welt. Sie trägt ökumenischen Charakter, in ihr sind „die neuen Gesetze, die zu dem überall vorhandenen Staat passen" (c. Cels. IV, 22. de orat. 25, 1). Sie ist der Universalstaat, der allmählich das ganze römische Reich durchdringt und der einst den Erdkreis umspannen wird, wenn in allen der Logos zur Herrschaft gekommen sein wird (c. Cels. VIII, 68. 69. 72). Durch die Christenheit wird die Welt erhalten und ihr Gebet schafft dem Staat Sieg und Heil (ib. 70. 73 f.).[3]) Überall besteht neben den Stadtgemeinden die christliche Gemeinde, und ihre Vorsteher sind weit geschickter zum Regiment als die weltlichen Obrigkeiten (ib. III, 30), wie ja auch ihr Amt ein „göttlicherer und notwendigerer Dienst" ist als die weltlichen Ämter (ib. VIII, 75). So sieht Origenes in der Kirche den vernünftigen Gottesstaat, der neben dem irdischen Staat besteht und ihn allmählich in der Kraft des Logos und seiner universalen Gesetze überwindet. Indem der Logos die Kirche erleuchtet, wird sie zum *κόσμος τοῦ κόσμου* (in Joh. VI, 59, 301. 304). So tritt an die Stelle der

---

τέρᾳ λειτουργίᾳ ἐκκλησίας θεοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ ἀνθρώπων (c. Cels. VIII, 75), Kriegsdienst c. Cels. VIII, 73 etc.

1) in Rom X, 14 (Lomm. VII, 423): *virginitas non ex debito solvitur, neque enim per praeceptum expetitur, sed supra debitum offertur.*

2) c. Cels. VI, 48: *ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ψυχούμενον τὴν πᾶσαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν, μέλη δὲ τούτου τοῦ σώματος εἶναι . . . τοὺς πιστεύοντας· ἐπείπερ ὥσπερ ψυχὴ ζωοποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ σῶμα οὐ πεφυκὸς ἀφ᾽ ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ζωτικῶς, οὕτως ὁ λόγος κινῶν ἐπὶ τὰ δέοντα καὶ ἐνεργῶν τὸ ὅλον σῶμα τὴν ἐκκλησίαν κινεῖ καὶ ἕκαστον μέλος τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, οὐδὲν χωρὶς λόγου πράττοντα.*

3) Vgl. auch ep. ad. Diognet. 6, 7: *χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον.*

großen eschatologischen Katastrophe die Vorstellung von dem sich immer weiter ausbreitenden Vernunftstaat der Kirche. Origenes empfiehlt die Kirche als einen Staat im Staat, der aber einmal den irdischen Staat überwunden und unterwerfen wird. Das sind uralte Gedanken (vgl. S. 77. 185), die aber eine neue Fassung und konkretere Form erhalten haben. Die antiken Träume von einer Weltrepublik [1]) sind hier verbunden mit dem christlichen Gedanken von Christus als dem Herrn der Welt und — das ist das Neue — mit der empirisch wirksamen Kirche. Origenes ist der erste, der die Idee vom Gottesstaat nicht nur am Horizont, sondern auf dem geschichtlichen Boden der Kirche erblickt hat.

Extra hanc domum, id est ecclesiam nemo salvatur (in Jos. h. 3, 5). Dies Urteil gilt zunächst deshalb, weil nur in der Kirche die von dem Logos gebrachten reinen Lehren und Gesetze vorhanden sind. Wirkliche Frömmigkeit ist unmöglich ohne die richtige Erkenntnis, die Häretiker verlieren notwendig mit der richtigen Erkenntnis auch den Gegenstand dieser Erkenntnis. [2]) Dieser Glaube ist aber der trinitarische Glaube, wie ihn jeder, der in die Kirche eintritt, bekennt. [3]) Der Glaube der Häretiker ist aber keine *fides*, sondern eine willkürliche *credulitas*, daher ist ihre Lehre unreine Speise und gleicht falschen Leuchttürmen (in Rom. X, 5. 1 Lomm. VII, 385. 372). Weit schlimmer als in den Sitten zu fehlen ist das in *dogmatibus aberrare*, denn auch fromme Häretiker und Heiden gehen ja verloren, nur weil die *falsitas dogmatis* ihren Wandel „gleichsam verdunkelt und beschmutzt" (in Mt. XII, 12; in Mt. ser. comm. 33). Die Intoleranz der Schule verbindet sich in diesen Urteilen über die *ἑτερόδοξοι* mit dem Hochgefühl des kirchlichen Wahrheitsbesitzes. Origenes macht mit dem Gedanken der Heilsnot-

---

1) Der Idealstaat Platos mag Or. Gedanken über die Kirche bestimmt haben. Auch bei Plato kommt die eigentliche Leitung des Staates den Einsichtigen und Tugendhaften zu, während die Regierungsgeschäfte von diesen gemieden werden (s. Zeller, Phil. d. Griechen II, 1⁴, 900. 920f. 894f. 966), wie auch bei ihm der Staat wesentlich eine Erziehungsanstalt zur Erkenntnis und Sittlichkeit ist (ib S. 896ff.). Aber maßgebend war für Or. das stoische Vorbild von der durch den *νόμος κοινός* oder den *λόγος ὀρθός* zur Einheit zusammengefaßten Oikumene (s. oben S. 33), die ja auch auf den Universalismus des römischen Staates eingewirkt hat (vgl. Kaerst, Die antike Idee der Oikumene 1903, S. 19ff., s. auch Kampers, Alex. d. Gr. u. die Idee des Weltimperiums 1901).

2) De or. 29, 10: *ὁ γὰρ μὴ τὰ ἀληθῆ φρονῶν περὶ θεοῦ ἢ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ τοῦ μὲν ἀληθινοῦ ἀποπέπτωκε θεοῦ καὶ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ· ὃν δὲ ἀνέπλασεν ἡ ἄνοια αὐτοῦ, νομίζουσα εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, οὐκ ὄντως προσκυνεῖ*, vgl. de princ. I, 2.

3) in Lev. h. 5, 3: *propter fidem patris et filii et spiritus sancti, in quam credit omnis, qui sociatur ecclesiae dei;* ebenso in Exod. h. 8, 4. Vgl. das Verzeichnis von Häresien in Tit. frg. (Lomm. V, 284ff.), sie richten sich gegen die drei triadischen Personen und die kreatürliche Freiheit, cf. Iren. epideix. 99. 100.

wendigkeit des Glaubens, so wie er ihn versteht, vollen Ernst: ohne Zustimmung zur kirchlichen Lehre gibt es keine Erkenntnis Gottes, hat man keinen Gott und geht daher verloren. Dabei ist es beachtenswert, daß keinerlei hierarchische Interessen in diese Urteile hineinspielen.

Hierarchische Tendenzen sind Origenes ebenso fremd wie Clemens. Er kennt eine doppelte Abstufung in der Kirche. Die Presbyter[1]) stehen den „Laien" gegenüber, sie sollen sie bekehren und belehren, sie bessern und ihnen mit ihrem guten Beispiel voranleuchten. Die Verpflichtung zu religiösem sittlichem Ernst wird dabei stark hervorgehoben (z. B. in Lev. h. 5, 3. c. Cels. VIII, 75). Die Ämter sind um der Ordnung willen in der Kirche vorhanden, wie mancherlei Glieder mit verschiedenen Funktionen am Leibe sind (in Rom. IX, 2. Lomm. VII, 298), aber formale rechtliche Prärogativen des Amtes sind schon dadurch ausgeschlossen, daß Origenes das allgemeine Priestertum so stark betont. Daher kann auch der fromme Laie, wie wir sahen, die Sündenvergebung aussprechen (oben S. 437). — Mit der amtlichen Abstufung verbindet sich bei Origenes eine zweite Gliederung der Kirche. In der Kirche sind die *perfectiores* und die schlichtgläubigen Glieder zu unterscheiden; jene haben nun die Aufgabe diese zu leiten, und diese sollen, wenn sie Gemeinschaft an den geistlichen Gaben jener erlangt haben, die Lüste in sich durch die geistlichen Gebote überwinden.[2]) Die *spirituales* oder diejenigen, die die *spiritualis intelligentia* der Schrift empfangen und Teil erlangt haben an dem Strom der Weisheit, der die *civitas dei* erquickt, stehen gegenüber den gewöhnlichen (*carnales*) Christen, die am Äußerlichen und Sinnfälligen haften und nichts anderes kennen als den gekreuzigten Christus (in Num. h. 26, 7). Aber da alle der Erkenntnis der geistlichen Mysterien nachstreben sollen, so fällt den vollkommeneren geistlichen Christen die Aufgabe zu, die niederen buchstabengläubigen Brüder mit ihrer geistlichen Einsicht zu durchdringen und ihnen Gemeinschaft an ihren geistlichen Gaben zu gewähren. So vollzieht sich in der Kirche ein großer Erziehungsprozeß, in dem die niederen Glieder Teil erlangen an dem geistlichen Besitz der höheren

1) *qui praeest ecclesiae* (in Rom. IX, 3), *ecclesiarum rectores* (ib. X, 13) etc.

2) in Rom. X, 15 (Lomm. VII, 422): *videtur ergo mihi his, quos nominat gentes* (Röm. 15, 27) *imperfectiores quasdam animas indicare, quae perfectorum magisterio indigeant; et si forte dignae habitae fuerint, ut participes iis fiant in intellectu et scientia spirituali, ipsae debeant in carnalibus ministrare iis, hoc est, cum spiritus eorum imbui coeperit ad scientiam celsiorem, debet etiam caro continentiae et castitatis frena suscipere spiritualibus ministrae praeceptis . . . In spiritualibus enim communionem vel participationem posuit, in carnalibus vero ministerium, et hoc debitum esse, illud vero communicari dicit.*

Glieder. Nicht eine objektive Qualität, wie das Amt oder die äußerlich überlieferte Tradition, zeichnet die höhere Ordnung aus, sondern der Besitz des heil. Geistes, d. h. des tieferen, innerlich erworbenen Schriftverständnisses. So setzt sich in diesen Gedanken des Origenes die urchristliche Idee von der Leitung der Gemeinde durch die Geistträger fort. Schließlich hat Origenes selbst dasselbe Selbstbewußtsein des inspirierten geistlichen „Lehrers" gehabt, wie etwa der alte Barnabas. Aber das Charisma des „Propheten" ist erloschen und das des „Lehrers" beschränkt sich auf die „geistliche" Schriftauslegung. Und dazu kommt noch ein anderes, das deutlich den Unterschied zu der alten Zeit markiert. Zwar sind die Presbyter nicht an sich „geistlich", aber die Forderungen, die an ihre Erkenntnis und ihre Sittlichkeit gestellt werden, weisen doch darauf hin, daß beide Ordnungen in der Kirche miteinander verschmolzen werden. Einmal wird der Amtsträger als solcher „geistlich" werden, er wird die geistlichen Kräfte erlangen, die er den Gemeindegliedern weitergibt. Das ist die spätere griechische Auffassung der kirchlichen Ämter. Sie erwächst aus der Kombination der beiden alten Ordnungen (Amt und Geist) in der Kirche. Bei Origenes erkennen wir die Anfänge zu dieser späteren Auffassung.

Nur ein Punkt ist noch hervorzuheben. Auch Origenes ist die Unterscheidung der empirischen und der eigentlichen Kirche geläufig. Den Ausgangspunkt dazu bildet die Erkenntnis, daß in der Kirche viele Scheinschriften vorhanden seien und daß in ihr es Jebusiter gebe, wie auch auf Zion Jebusiter neben den Israeliten lebten.[1]) Unter diesen scheinbaren Gliedern der Kirche sind nicht die Häretiker, aber auch nicht die bloß „Gläubigen" zu verstehen, sondern die unfrommen Christen, die eigentlich überhaupt nicht zur Kirche gehören. Die eigentliche Kirche (*ἡ κυρίως ἐκκλησία*) ist so, wie Paulus sie schildert, beschaffen: „ohne Flecken und Runzeln, heilig und untadelig" (de or. 20, 1), Christen, die so sind, machen die *vera ecclesia* aus (in Gen. h. 1, 6). Diese wahre Kirche ist jetzt auf der Erde, wird aber einmal im Himmel sein (in Luc. h. 7 fin. in Cant. II Lomm. XIV, 369), wie denn die irdische Kirche auch in stetem Zusammenhang mit der himmlischen Kirche ist. In den Gottesdiensten der einzelnen Gemeinden sind sowohl Christus und die Engel gegenwärtig, als auch die entschlafenen Heiligen, wie auch die noch auf Erden lebenden, was freilich schwer zu erklären sei. Jedenfalls vereinigt sich aber im Kultus die irdische Gemeinde mit der

1) in Mt. XII, 12: *τὰ πλήθη τῶν πιστεύειν νομιζομένων ἐκκλησιαστικῶν.* — *Τοὺς αὐχοῦντας μὲν εἶναι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, ἀσθενῶς δὲ καὶ παρὰ τὸν λόγον βιοῦντας.* — in Jos. h. 21, 1. in Num. h. 26, 7. in Gen. h. 2, 3.

himmlischen.[1]) Das ist sonach die wahre Kirche, deren Glieder heilig sind und in der Gemeinschaft mit Christus, den Engeln und den Heiligen im Himmel wie auf Erden leben. In ihr herrscht Entwicklung, indem die höheren Glieder die niederen zu sich emporziehen, und indem aus der irdischen Kirche immer wieder die himmlische „Kirche der Erstgeborenen" hervorgeht. Aber auf Erden ist es unmöglich diese eigentliche heilige Kirche empirisch darzustellen, da das Unkraut neben dem Weizen bis zur Vollendung wachsen muß (in Jos. h. 21, 1). Origenes hat damit nur die alte Erkenntnis von der Differenzierung der Kirche nach Wesen und Erscheinung zum Ausdruck gebracht (oben S. 149).[2]) Er hat noch eine starke Empfindung von dem Zusammenhang der Kirche mit der oberen Welt besessen, aber er ist auch durch den Zusammenhang seiner Weltanschauung befähigt gewesen die Kirche als etwas Werdendes zu begreifen. Der Prozeß der Durchdringung der Menschheit durch den Geist stellt sich in ihr dar, dadurch empfängt das alte Prädikat der Heiligkeit der Kirche einen beweglicheren Charakter, sie ist heilig, indem sie andauernd heilig wird. Auf dieser Bahn werden die Fragen nach der Heiligkeit der Kirche eine andere Lösung finden als bei dem abendländischen Katholizismus. Auch hier öffnet sich ein Ausblick in die Zukunft des griechischen Christentums.

21. Die ersten und die letzten Dinge pflegen in den Religionen einander konform zu sein. Dieser Grundsatz ist auch für die Eschatologie des Origenes maßgebend.[3]) Man könnte nach den Andeutungen zu Ende des Werkes wider Celsus (oben S. 447) erwarten, daß Origenes in der Weise des Irenäus die alten eschatologischen Bilder zum Ausdruck des Ziels der Herrschaft des Logos verwenden würde. Aber Origenes ist hierauf nicht eingegangen, die ersten Dinge haben auch bei ihm über die letzten entschieden. Waren am Anfang die Seelen in rein geistiger Existenzform bei Gott, so wird das Ziel der Heils- und Weltentwicklung in der Restituierung dieses Zustandes zu erblicken sein. Man könnte das ganze System des Origenes unter dem Gesichtspunkt

1) in Luc. h. 28 (Lomm. V, 177): *et in coetu nostro adesse angelos, non solum generaliter omni ecclesiae, sed etiam singillatim . . . Duplex hic adest ecclesia, une hominum, altera angelorum*, daher auch Pauli Gebot über die Verschleierung der Weiber 1. Kor. 11, 5 ff. — de or. 31, 5: *καὶ ἀγγελικῶν δυνάμεων ἐφισταμένων τοῖς ἀθροίσμασι τῶν πιστευόντων καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου . . . δυνάμεως ἤδη δὲ καὶ πνευματικῶν ἁγίων, οἶμαι δὲ ὅτι καὶ προκεκοιμημένων, σαφὲς δὲ ὅτι καὶ ἐν τῷ βίῳ περιόντων, εἰ καὶ τὸ πῶς οὐκ εὐχερὲς εἰπεῖν. — Ὥστ᾽ εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν, τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων.*

2) Vgl. R. Seeberg, Begriff d. Kirche I, 28 ff.

3) de princ. III, 6, 3: *sic ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationalis.*

des Herabsinkens der Seele von Gott und des Aufstieges zu ihm empor darstellen und man würde seinem religiösen Empfinden dabei sehr nahe kommen.[1]) Wie das Wirken des Logos und der Heiligen die Seele von dieser sinnlischen Welt loslösen, so findet die Seele ihre Vollendung dadurch, daß sie, von den Schranken der sinnlischen Existenz befreit, wieder zu Gott emporsteigt. Das ist mit innerer Notwendigkeit der Abschluß der origenistischen Lehre. Um diesen Abschluß zu erreichen, hat er die ganze altkirchliche Eschatologie preisgeben resp. sie als Produkt des schlechten Buchstabenglaubens brandmarken müssen. Voll Entrüstung wendet er sich von den *solius litterae discipuli* ab, die allerhand sinnliche Ergötzungen, eine köstliche irdische Stadt mit Edelsteinen an den Mauern samt den Kamelen von Midian und Kedar in der seligen Zukunft erwarten. *Iudaico sensu* betrachten sie die prophetischen Weissagungen, sie wollen von der Zukunft, *ut iterum sit hoc, quod est,* verfehlen daher das richtige geistliche Verständnis (de princ. II, 11, 2). So wandelt sich ihm das ganze eschatologische Drama — wie bei den Gnostikern — in den Prozeß der fortgehenden Reinigung der Seele, bis sie bei Gott als dem Ziel- und Ausgangspunkt ihrer Reise durch die Welt wieder angelangt ist.[2])

Dieser Prozeß der Reinigung und Belehrung, welcher angehoben hat hier auf Erden, dauert auch nach dem Tode fort. Die Guten kommen, bekleidet mit einer feinen seelischen Leiblichkeit, in das „Paradies", d. h. an einen Ort, der irgendwo auf der Erde liegt, *in quodam eruditionis loco, auditorio vel schola animarum.* Ein Feuerstrom umgibt das Paradies, aber die Gerechten, die mit Wasser und Geist getauft wurden, durchschreiten ihn, indem Christus ihnen in diesem Strom die Feuertaufe erteilt (in Luc. h. 24 Bd. V, 179 Lomm.). Nun lösen sich der Seele alle Rätsel, welche die irdische Welt ihr aufgegeben hat. Von dort steigt die Seele empor zu einem Ort in der Luft, die zwischen Himmel und Erde ist, durch die Sphären hindurch geht der Weg, und alles, was in dieser Welt der Sterne ist und geschieht, wird von der Seele erkannt. Schließlich kommt sie dann in die unsichtbare Welt und dringt, von den Sinnen nicht mehr behindert, in ihre Geheimnisse ein; das sind dann die Speisen, von denen die Propheten reden: *theoria et intellectus dei* (de princ. II, 11, 4—7). Ein *edoceri et informari* ist dieser Aufstieg der Seele, *sapientiae escis* wird sie wiederhergestellt zur ursprünglichen Gottesbildlichkeit. Und auch hier scheinen

1) So dargestellt würde sich Or. Lehre ziemlich nah mit der Valentins berühren, aber diese Darstellung wäre einseitig und paradox, der wirkliche Or. hat dies Empfinden eben mit der „Wahrheitsregel" ausgeglichen.

2) Vgl. Denis, La philos. d'Orig. p. 343ff.

die vollkommeneren Seelen die minder vollkommenen zu unterweisen und zum Göttlichen emporzuziehen.[1]) Und was hat die Seele nicht alles zu lernen über den Geist und die Seele, über Israel und die Völker, über die jüdischen Feste und die Opferordnung, über die Tiere und die Entstehung ihrer Arten, über die Kräfte der Wurzeln und Pflanzen, über den Fall der Engel, über den Sinn des „Zufalls“, über die *ratio astrorum* (II, 11, 5. 7)! Der Trieb „die Ursachen der Dinge“ zu erforschen, ist ihr vom Schöpfer eingestiftet, daher muß dieser Trieb auch einst volle Befriedigung erlangen (ib. § 4). Welterkenntnis ist Seligkeit, wie tief läßt dieser Gedanke in die hellenische Seele des Or. blicken!

Und alle Menschenseelen werden einmal diesen Weg geführt. Die Gottlosen fallen zunächst dem Feuer des Gerichtes anheim. Es ist eine *flamma proprii ignis* und der Stoff derselben ist des Menschen eigene Sündhaftigkeit, welche das Gewissen peinigt (de pr. II, 10, 4). Nicht ein bleibendes Gericht und ein sinnliches Feuer, wie die *ἁπλούστεροι* wähnen, sondern einen Läuterungsprozeß haben wir hierin zu erblicken: *Furor vindictae dei ad purgationem proficit animarum* (ib. § 6). *Πρέπει γὰρ θεῷ ἀγαθῷ ἀναλῶσαι τῷ πυρὶ τῶν κολάσεων τὴν κακίαν* (c. Cels. VI, 72 vgl. V, 15; VI, 26). Es ist ein *πῦρ καθάρσιον* (c. Cels. V, 17). Hier tritt uns die Vorstellung von dem Fegfeuer deutlich entgegen, aber das Fegfeuer ist der Ersatz für das ewige Gerichtsfeuer der Kirche.[2]) Werden so die Bösen geläutert, so steigen die Guten von Sphäre zu Sphäre empor der Gottheit entgegen, indem auch sie durch die gesteigerte Erkenntnis eine gewisse Läuterung empfangen (de pr. II, 11, 5). Aber

1) de pr. II, 11, 3: *quibus sapientiae escis nutrita mens ad integrum et perfectum, sicut ex initio factus est homo ad imaginem et similitudinem dei, reparetur. — — Sed et principes et rectores intelligendi sunt hi, qui inferiores et regunt et erudiunt et edocent atque instituunt ad divina.*

2) de or. 31, 15: *ἐν δὲ τῷ πυρὶ καὶ τῇ φυλακῇ οὐκ ἀντιμισθίαν τῆς πλάνης ἀλλ' εὐεργεσίαν ἐπὶ καθάρσει τῶν ἐν τῇ πλάνῃ κακῶν μετὰ σωτηρίων λαμβάνοντες πόνων.* cl. Cels. IV, 12. 13. V, 15. In Ez. h. 1, 3 wird diese Deutung des Feuers zu den *celanda* gezählt, weil die *parvuli iuxta animae aetatem* der Frucht bedürfen, aber die Häretiker nötigen dazu offen davon zu sprechen. Auch Clemens kennt die Vorstellung vom reinigenden Feuer, s. Eclog. proph. 26. Str. VII, 6 fin.; 12 p. 879f.; V, 14 p. 700; s. nach Pist. Soph. 146. 147. Man hat sich bei diesem Gedanken, der auch dem Abendland nicht fremd war (Cypr. ep. 55, 20, s. auch Tertull. de monog. 10, de an. 58 Minuc. Fel. Oct. 35), der antiken Vorstellung von der läuternden Kraft des Hadesfeuers zu erinnern, z. B. Plato Phaed. 62; Vergil Aen. VI, 742: Infestum eluitur scelus aut exuritur igni, vgl. Dieterich, Nekyia 1893, S. 199ff. Rohde, Psyche II², 128f. 275, Aurich in den Abh. für Holtzmann. Ebenso hat das Judentum angenommen, daß das Gehinnom für die Israeliten nur ein Purgatorium sei, da kein Beschnittener verloren gehe (Weber, System d. altsynag. Theologie S. 327).

wie diese so erreichen auch jene — wenn auch nach unendlichen Zeiträumen — das Ziel (de pr. III, 6, 6). Die Macht des Logos bricht schließlich allen Widerstand und vernichtet alles Böse in den Seelen.[1]) Dann bricht das Ende ein mit dem Tage der Wiederkunft Christi. Jetzt findet die Auferstehung der Leiber statt, es wird von einer verklärten pneumatischen Leiblichkeit geredet (de pr. III, 6, 4—9). Die leibliche Auferstehung wird von Or. Häretikern und Heiden gegenüber energisch verfochten, besonders im Hinblick auf die Verheißungen der Schrift und die Notwendigkeit, daß auch der Leib Lohn und Strafe erhalte (s. Pamphilus Apol. 7). Indessen lehnt Or. die körperliche sinnliche Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leibe ab, behauptet aber andrerseits, daß jener kein anderer als dieser sein wird (de pr. III, 6, 6). Nach seiner Ansicht besteht fort das *εἶδος* des Leibes oder seine dauernde charakteristische Form. Dies geschieht aber dadurch, daß in dem irdischen Leibe ein *λόγος* oder eine *ratio substantialis* enthalten ist; diese verborgene Kraft, die den Leib zusammenhält, kann aus ihm auch neue Formen hervorgehen lassen, wie etwa die *ratio* im Samenkorn aus ihm Halm und Ähre entstehen läßt. Sie verwandelt auch den irdischen Leib in ein *corpus spiritale.*[2]) Von einer wirklichen Identität des irdischen und geistlichen Leibes kann hiernach nicht wohl geredet werden. Es ist ein neues — geistartiges — Gebilde, das geschaffen wird durch eine dem irdischen Leib einwohnende Kraft, das aber vermöge dieser Herkunft und der bleibenden Individualität (*εἶδος*) diesem auch gleichgesetzt werden kann. Or. hat gelegentlich auch bei den Auferstandenen helle und dunkle Körper je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit, unterschieden (de pr. II, 10, 8). Daß er der Kirchenlehre folgend sich bemüht hat, an der leiblichen Auferstehung festzuhalten,

---

1) c. Cels. VIII, 72: *πάντων γὰρ τῶν ἐν ψυχῇ κακῶν δυνατώτερος ὢν ὁ λόγος καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θεραπεία προσάγει κατὰ βούλησιν θεοῦ ἑκάστῳ αὐτὴν, καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν.*

2) Über die Auferstehung bei Or. s. Pamphil. Apol. pro Orig. 7, Hieronym. ep. 38 ad Pammachium; über den *λόγος* c. Cels. V, 23 u. de pr. II, 10, 3: *nostra corpora velut granum cadere in terram . . ., quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea virtus, quae est in grano frumenti, post corruptionem eius et mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae . . . Ratio illa reparandi corporis . . ., dei iussu, ex terreno et animali corpore reparat spiritale, quod habitare possit in coelis.* Auf die z. T. unlösbaren Schwierigkeiten, die diese Lehre bei Or. bereitet, kann hier nicht weiter eingegangen werden, s. die sorgfältigen Darstellungen von Atzberger, Gesch. d. Eschatol. in d. vornic. Zeit 1898, S. 431 ff. u. Bonwetsch, Die Theol. d. Methodius 1903, S. 105 ff.

ist hiernach klar, aber die erkünstelte Weise, in der das geschieht, zeigt auch, wie innerlich fern ihm dieser Gedanke gestanden hat. Achtet man auf den Grundgedanken des Or., so ist unfraglich, daß er, wie Plato oder Plotin, nur eine rein geistige Fortexistenz der Seelen annehmen kann (de pr. II, 3, 7; 11, 7), denn nur so ist das Ende dem Anfang gleich.[1]) Gott ist nun alles in allem und die Kreatur lebt im Schauen der Gottheit (III, 6, 3), hier ergreifen wir das „ewige Evangelium“, das sich zu dem zeitlichen Ev. verhält wie dieses zum Gesetz (ib. III, 6, 8; IV, 25). Aber für das tiefere Verständnis scheint auch dies Ende nicht das Ende sein zu können. Der freie Wille, der das Prinzip aller Veränderung im Weltprozeß ist, ist der Kreatur geblieben. So kann er auch wieder der Urheber neuer materieller Welten werden.[2]) So spricht auch hier die Freiheit das letzte Wort und sie eröffnet den Ausblick in einen neuen Werdeprozeß mit neuen tragischen Konflikten und neuen Erlösungen durch den allgewaltigen Logos. Wie die Welt von Ewigkeit her ist, so wird sie auch in Ewigkeit bleiben.

22. Zwei Probleme beherrschen die Entwicklung der DG. im 2. Jahrhundert. Es ist die Überwindung des Gnostizismus mit seinem Synkretismus und seinem wildwachsenden Geisttum, und es ist die Regelung des Verhältnisses der überkommenen Tradition zu dem fortdauernden Wirken des heil. Geistes. Irenäus und Tertullian lösten beide Probleme durch die Apostolizität der Glaubensregel und des kirchlichen Amtes, hier ist der wahre Geist vorhanden, der alle sonstigen Berufungen auf den Geist als irrig oder zum mindesten überflüssig erweist. Einen anderen Weg hat man in Alexandria zur Lösung dieser Fragen eingeschlagen. Man behielt in der Kirche den Geist bei, aber man naturalisierte ihn, indem man ihm hellenischen spekulativen Charakter verlieh, und man ordnete ihn der Schrift unter, die er auslegen soll, freimütig, aber im Einklang mit dem kirchlichen common sense. So überwand man 1) die Gnosis, nicht indem man ihren Geist durch den Buchstaben der Tradition richtete, sondern indem man ihn durch den hellenisch durchsetzten heil. Geist überwand und übertraf. So schied man aber auch 2) den unruhig flackernden Geist aus,[3]) indem man ihn durch

1) Das hat Or. auch in de pr. III, 6 nach der Übersetzung des Hieronymus gesagt: *futura sit vita incorporalium incorporalis. — Eadem qua vivit deus, nobis condicione vivendum est* (in Redepennings Ausg. S. 318 f.).

2) de pr. III, 6, 3 nach Hieronym.: *nec dubium est, quia post quaedam intervalla temporum rursus materia subsistat et corpora fiant et mundi diversitas construatur propter varias voluntates rationabilium creaturarum*, s. auch c. Cels. IV, 69. Anders z. B. de pr. III, 6, 6: *in quo statu etiam permanere semper et immutabiliter.*

3) S. das Urteil des Orig. über die Montanisten de princ. II, 7, 3: *erroribus*

ruhige religionsphilosophische Erkenntnis und erbauliche Mystik ersetzte, an den heiligen Buchstaben anknüpfend, ohne dem Geist sein freies Walten zu verschränken. — Die Grundprobleme der Zeit waren hierdurch gelöst, im Sinn des Hellenismus und nach seinem geistigen Bedarf. Das ist die große Tat dieser alexandrinischen Theologie gewesen. Sie hat in eigenartiger Weise die Gnosis aufgehoben, und sie hat den Geist nicht ausgeschieden, sondern ihn in modifizierter Gestalt der Kirche dienstbar gemacht.

Aber aus der neuen Bestimmung des Geistes in der Kirche ergab sich eine Fülle wichtiger Konsequenzen für die weitere Entwicklung des griechischen Christentums. Zunächst wurde die grobe Form des Orientalismus ausgeschieden, nicht nur den gnostischen orientalischen Mythologumenen galt das, sondern auch der kirchlichen Eschatologie und schließlich jedem geschichtlichen Element der Überlieferung, das dem Griechen nicht assimilierbar war. Zum anderen wurde der griechische Hang zur Kontemplation und Spekulation als tiefste Frömmigkeit und als Werk des heil. Geistes legitimiert. Der „nackte Glauben“ auf Autorität hin wurde nur als Notbehelf für den gemeinen Mann anerkannt, das Christentum als solches strebt die höhere Erkenntnis an. Nicht das Wort, sondern der Geist des Dogmas tut es, und nicht der Glaube an die Lehre, sondern das pneumatisch-spekulative Verständnis derselben führt den Menschen auf die Höhe der Religion. Dieser Gesichtspunkt bietet den Schlüssel dar zum Verständnis der großen Kämpfe um Trinität und Christologie auf griechischem Boden in der Folgezeit. Dazu kommt drittens, daß die pneumatischen Christen die eigentlichen Leiter der Gemeinde sind; daraus ergibt sich aber später die Konsequenz, daß alle — auch die amtlichen — Leiter der Gemeinde irgendwie pneumatischen Charakters teilhaftig sein müssen. Aber viertens, waltet der Geist fortdauernd in den Gemeinden, so wird man leicht neben den pneumatischen Wirkungen der vollkommenen Christen auch nach direkten pneumatischen Wirkungen verlangen, ihr Organ werden die Mysterien sein. Je stärker der neuplatonische Geist in der Kirche wird, desto dunkler wird die Mengung von sinnlichen Symbolen und wirksamen Gotteskräften werden, desto stärker wird die Theurgie zur Mystik magische Elemente hinzufügen.

Das ist die Grundrichtung des Christentums, wie Clemens und Origenes es zuerst in großem Maßstab dargestellt haben. Wir haben dabei unserem Ausgangspunkt entsprechend, den „Geist“ in den Mittel-

se ac deceptionibus tradiderunt, erratico magis spiritu depravati quam sancti spiritus institutionibus eruditi.

punkt gerückt. Statt Geist muß man aber auch Logos sagen, denn der Logos ist zunächst die geistige Macht, die erzieherisch durch menschliche Medien auf die Menschheit einwirkt, wie auf ihn auch vor allem die Spekulation sich richtet. Faßt man aber die Christologie genauer in das Auge, so begegnen einem auch hier sofort die Konsequenzen der hellenischen Anlage des ganzen Gedankenbaues. Zwischen der absoluten Gottheit und der Welt liegt eine tiefe Kluft. Der Logos überbrückt sie von Gott zum Menschen. Darin ist eine doppelte Betrachtungsweise begründet: der Logos ist Gott, denn nur in ihm erreicht das Göttliche die Menschheit, und der Logos muß doch wieder subordinatianisch als „zweiter Gott" gedacht werden. Nichts war daher dieser Gedankenrichtung so unerträglich als der Modalismus in jeder Form, der Widerspruch gegen Athanasius hat hierin seinen eigentlichen Grund. — Aber weiter, auch die scharfe Trennung des Menschen Jesus von dem Logos, wie sie besonders Origenes eigentümlich ist, wurzelt in dem Hellenismus, der alles Irdische und Kreatürliche nur in weiter Distanz von dem Göttlichen zu denken vermag. Daher die schließliche Annihilierung der Leiblichkeit Christi, das Aufgehen seiner Seele in der Gottheit.

Aber der letzte Gedanke weist auch wieder auf einen anderen Pfad in dem verschlungenen Gedankenbau. Die starre Fassung der Absolutheit der Gottheit errichtet einerseits eine unendliche Distanz zwischen Gott und der Kreatur, aber sie macht auch andrerseits alles Kreatürliche zu einem Ausfluß der Gottheit und alles Sein göttlich. Und so wird dann die sittliche Entwicklung zu einem Prozeß der Vergottung. Die Kreatur erlangt Teil an der Gottheit; indem sie wird was sie sein soll, wirkt die seingebende oder vergottende Kraft des Alleinen in ihr. Und wiederum muß man sich hüten, mit diesen Konsequenzen zu weit zu gehen. „Vergottung" ist keineswegs zunächst ein physischer Prozeß, sondern es ist die ganze den Menschen vernünftig und geistig machende Einwirkung des Logos durch die Mitteilung der Wahrheit und des Gesetzes. Vergottung ist dann die Mitteilung der Unsterblichkeit. Aber auch hierbei ist nicht sowohl an eine materielle Umbildung zu denken, als daran, daß der Mensch sich löst von den Fesseln der Materie und ihrer Lüste. Ein mystisches Element spielt freilich immer irgendwie in den Begriff der Vergottung herein, es ist die durchdringende reinigende Kraft des Logos als des gestaltenden Prinzips. Aber dieser Tendenz steht als Gegengewicht zur Seite die Freiheit. Die Freiheit gehört zu den Grundbegriffen dieser Theologen, ihre Leugnung zählt zu den schlimmsten Häresien. Sie bezeichnet die Vernünftigkeit und Geistigkeit des Menschen, vermöge welcher er alles, was ihm angeboten wird, selbst ergreift und nach eigener Wahl sich aneignet. An ihr hängt der geistige und sittliche

Charakter des Christentums. So wenig konsequent durchgeführt der Freiheitsbegriff ist, so sehr hält er der physischen Form der Vergottung das Gleichgewicht. Die Psychologie Augustins hat das Freiheits**problem** geschaffen, unsere Theologen haben dies Problem noch nicht empfunden. Für sie ist der Mensch frei, sofern er ein vernünftiges denkendes Wesen ist. Sie waren naive Pelagianer.

Von hier aus begreift man die ganze Heilslehre des Clem. und Orig. in ihrem inneren Zusammenhang. Durch Aufklärung, Gesetz und Beispiel wirkt der Logos auf die Menschen ein. Sie nehmen diese Einwirkung an, entweder äußerlich aus Autoritätsglauben und Furcht, oder aber mit Verständnis und freiwilligem Gehorsam. Dadurch befreien sie sich von der Welt und der Materie und werden reine Geister. Das ist der Heilsprozeß. Die in die Materie gebannte Seele befreit der Logos aus ihrer Knechtschaft und führt sie zurück in die obere Welt, der sie entstammt. In diesen einfachen Grundriß kam nun aber eine unendliche Komplikation durch die Elemente der kirchlichen Überlieferung und durch den Biblizismus, der jeder biblischen Vorstellung Platz in dem Grundriß verschaffen wollte. So mußte man von dem Opfer Christi reden, so ergab sich die Nötigung die Mysterien und alle Kultusordnungen irgendwie als „notwendig" zu erweisen. So endlich mußten auch Pauli Gedanken von der Rechtfertigung gedeutet und verwandt werden. — Es hat der Grundtrieb in diesem Gedankengefüge starke Wirkungen ausgeübt in dem griechischen Christentum, aber er hat immer nur wirken können in dem Zusammenhang mit den überkommenen Formen, in dem er Gestalt empfangen hatte. Und gerade dieser Zusammenhang war es, der dem Ganzen den christlichen Charakter erhielt und es über das Vulgärchristentum hinaushob,[1]) jenes indem die christliche Tradition eine Macht blieb, dieses

1) Vom **Glauben des gemeinen Mannes**, der *ἁπλούστεροι* geben Celsus und gelegentliche Bemerkungen des Orig. Kunde: z. B. der schroffe Gegensatz der *μεγάλη ἐκκλησία* zu den gnost. Parteien (Cels. b. Or. c. Cels. V, 63), der Glaube an einen Gott, die rohe Auffassung seiner Person (de pr. IV, 8 fin. Cels. c. Cels. IV, 71; VI, 61 ff.); die einzigartige Stellung der anzubetenden Person Christi (*σὸς θεός, ὑπερθρησκεύουσι* Cels. b. Or. c. C. VIII, 41. 39. 12. 14 cf. III, 41; VI, 10; VII, 36. Or. de orat. 16 init.); die Hymnen, die Christi Gottheit gelten (Eus h. e. V, 28, 5; VII, 30, 10; der Hymnus zu Schluß des Paedag. d. Clem., (s. noch Mart. Polyc. 17, 2. Tertull. c. Iud. 7. Lucian de morte Peregrin. 11. 13, das Spottkruzifix); die Betonung des bloßen Glaubens (Cels. l. c. I, 9. 12), die Zusammenfassung des Christentums in das Wort: die Welt ist mir gekreuzigt etc. (Gal. 6, 4. Cels. l. c. V, 64), die Gnade (Cels. l. c. III, 71. 78); die lebhafte sinnlich gefärbte Hoffnung auf das Jenseits (z. B. Or. de pr. II, 11, 2 cf. b. Method. de resurr. 20. Cels. l. c. VIII. 49; IV, 11; V, 14; VII, 28), der rege Glaube an die Gewalt des Teufels und der Dämonen, welche der christl. Glaube durch

indem das geistige Verständnis der Verflachung und Versumpfung entgegenwirkte. Wie Philo trotz Plato Jude blieb, so Origenes Christ trotz Plotin.

Das ist die Lehre der Alexandriner, Religionsphilosophie und doch Kirchenlehre, Hellenismus und doch Christentum, ein Zweig von einem absterbenden Baum, dem Zweig aber war Lebenskraft eingepfropft. Bemessen an den nächsten Aufgaben und an der praktischen Wirkungskraft ist diese Lehre ein Gebilde von einer Großartigkeit und Kraft, wie nur wenige in der Geschichte, sie hat den Bruch mit dem Heidentum wie mit den judaistischen und gnostischen Formen des Christentums sieghaft zu Ende geführt, und sie hat wieder alles Kräftige und Zeitgemäße der überwundenen Größen in sich aufgesogen und dadurch gerettet, sie hat das Christentum zu einem Faktor in der höheren und höchsten Kultur der Zeit gemacht. Niemand darf diese ungeheure Leistung geringschätzen oder sie als Hellenismus preisgeben. Sie war für ihre Zeit eine notwendige Form und war eine herrliche Gabe an ihr Zeitalter. — Legt man freilich den absoluten Wertmaßstab an diese Theologie an, so wird das Urteil weniger günstig ausfallen. Dabei handelt es sich um die Reinheit und Energie der Durchführung des Charakters des Christentums als Erlösungsreligion. Nun hat dieser Gesichtspunkt allerdings Clem. wie Orig. bei der Polemik wider die Religion der ἁπλούστεροι geleitet und ihre Charakteristik der vollkommenen Christen bestimmt. Aber sie haben ihre Absicht nicht streng einzuhalten vermocht. Der die Menschheit gestaltende Logos ist eine abstrakte Idee, in der konkreten Durchführung der Erlösung schiebt sich der gesetzliche Zug immerfort ein. Die eigene Freiheit entscheidet, Vernunftwahrheiten und Gesetzesvorschriften werden angenommen und befolgt. Der Mensch wirkt selbst aktiv gestaltend seine Erlösung, ohne daß die Abhängigkeit dieses Tuns von dem Erlöser-Logos klar ergriffen wird. Dieser Eindruck ist um so stärker, als die Mehrzahl der Christen die Höhe der Vollkommenheit nicht zu erreichen vermag, sondern ganz in der gesetzlichen Anschauung stecken bleibt. Aber das schlimmste ist, daß gerade an den Punkten, wo die Gotteswirkungen besonders hervortreten sollen — in den Mysterien — wieder ein fremdartiger Zug, die sinnliche naturhafte Gotteswirkung, sich in die Gedanken hereinschiebt. Oder, die geistig gefaßte Religion bleibt im Bann der Gesetzesreligion, und die als Erlösungsreligion bestimmte Religion beginnt Züge der naturhaften Religionen in sich aufzunehmen.

Sprüche etc. überwindet etc. (Orig. c. Cels. I, 24. 25. 46. 67; II, 8; III, 24; V, 45; VII, 69; VIII, 37. 58. 59. 61).

Viertes Kapitel.

Die einzelnen Lehren sowie die Gesamtauffassung des Christentums im dritten Jahrhundert.

Wir haben in den vorangegangenen Kapiteln die geistige Entwicklung der Kirche von der Mitte des 2. bis gegen Mitte des 3. Jahrhunderts verfolgt. An fast allen Punkten der christlichen Anschauung sind feste Fundamente für die weitere Entwicklung gelegt worden. Das ist von verschiedenen Grundanschauungen aus geschehen, aber das Resultat der Arbeit stellt, auf das Große gesehen, eine Einheit dar. Drei Grundtypen haben sich uns ergeben: 1) die altertümliche Theologie des Kleinasiaten Irenäus, die prinzipiell die alte apostolische „Lehre" verficht und sie vermöge einer Kombination johanneischer und paulinischer Gedanken deutet. Man lernt aus ihr am besten das geistige Kapitel kennen, das die Kirche aus ihrer Urzeit überkommen hat. 2) Die rationalisierende Rechtstheologie des Tertullian mit ihren knappen rechtartigen Formeln, die für das Denken und die Interessen der lateinischen Christen typisch ist. 3) Die prinzipiell hellenisierte Theologie der Alexandriner, in der alle Grundlinien der späteren dogmengeschichtlichen Entwicklung bei den Griechen schon hervortreten. Hier sind die ersten Ansätze der theologischen Gedankenbildung bei den Apologeten und den Gnostikern prinzipiell durchgeführt worden (s. auch Hippolyt). Aber in dieser kühnsten Annäherung an das weltliche Denken sind doch auch altertümlichere christliche Elemente als in den beiden anderen Gruppen beibehalten worden. Man kann dabei sagen, daß auch für diese Gedankenbildung die Tendenzen der johanneischen Theologie maßgebend geworden sind; man kann im Wort vom Weinstock und den Reben die letzte Absicht der Alexandriner wie des Irenäus zusammenfassen. Neben der alten „Überlieferung der Apostel" ist die johanneische Theologie — nicht nur die Christologie, sondern auch das „Gebot" des Glaubens und die antihäretische Stimmung — der treibende Faktor in der Theo-

logie des ausgehenden 2. Jahrhunderts gewesen. Dazu kam die Notwendigkeit, die Darstellung des Christentums den Gemeinden verständlich zu erhalten, indem man sie nach den Bedürfnissen und den Erträgen des wirklichen Lebens gestaltete. Aber dies schloß allmählich die Aufgabe in sich, das Christentum als die Denkweise der höchsten Kultur aufzufassen, nicht nur aus apologetischer Überlegung, sondern unter dem Drang des eigenen Empfindens und Denkens. Und hierfür ist die Methode der Apologeten vorbildlich geworden, weil das Leben immer wieder den Anlaß zu ihr bot. In diese große geistige Arbeit drangen mit den heiligen Schriften, deren Bedeutung in dem Maße stieg als ihre Apostolizität prinzipiell betont und die mündliche Apostellehre eine immer unsicherere Größe wurde, eine Menge von Problemen und Gesichtspunkten, die die Aufgaben komplizierten, aber auch erleichterten. Der „Schriftbeweis" wurde zur Notwendigkeit. Er war um so schwieriger, als die zu beweisenden Lehren nicht aus der Schrift genommen waren, sondern faktisch das Produkt einer alten Verkündigung resp. des Verständnisses von ihr waren. Irenäus und die Alexandriner haben diese Überlieferung im Sinn des Johannes aufgefaßt, das Abendland hat eine solche wirksame Autorität an keinem einzelnen Schriftenkomplex des N. T. besessen.[1]) Das Einheitsband für die Elemente der Überlieferung hat es daher aus dem kirchlichen Interesse mit seinen Tendenzen entnehmen müssen. Aber schließlich muß noch gesagt werden, wie umfassende Fragen aus der mit der Ausbreitung der Kirche erwachsenden Verweltlichung der Christenheit[2]) auch der Theologie erwuchsen. Man kann das an den großen Kämpfen über die Buße und die Kirche, aber auch sonst, bei Tertullian wie Origenes, lernen.

Die Kirche ist mit großen Aufgaben und Problemen aus dem 2. in das 3. Jahrhundert hinübergegangen. Aber sie nahm auch eine Fülle konzentrierter Kraft zu ihrer Lösung mit hinüber. Man hatte die Realität und den Begriff einer katholischen Kirche, alle idealen Werte und Hoffnungen, die man einst an die Idee der Kirche geknüpft hatte, waren konserviert und auf die empirische Wirklichkeit übertragen worden. Diese sichtbare sich immer weiter ausbreitende Gemeinschaft hat das

1) Zwar hat man sich mit Vorliebe auf Paulus berufen, aber was man ihm entnahm, war nicht paulinisch, weder die Theorien vom Opfer Christi noch die „Gerechtigkeit", die im Gegenteil verhängnisvoll zur Stärkung des Moralismus hat beitragen können.

2) Vgl. die Bemerkungen des Iren. über Christen, die im eigenen Interesse und wegen heuchlerischer Brüder aus der Kirche ausscheiden (IV, 33, 7; 30, 3. III, 11, 9. IV, 26, 2 cf. Eus. h. e. V, 15 dazu 20, 1). Die ἁπλούστεροι des Clem. und Orig. stellen auch eine besondere Form der Verweltlichung dar.

Bewußtsein, das Salz der Erde zu sein und die Oikumene einst zu erobern. Alles, was sie betraf und in ihr geschah, kam dadurch unter den Gesichtspunkt weltgeschichtlichen Kampfes und Sieges. Diese Kirche verfügte über die alte von Gott offenbarte Wahrheit; sicher handhabte man diese Wahrheit, sie war fest ausgeprägt in großen Gedankenkomplexen, und diese hatten das Siegel der Geschichte erlangt in schweren Kämpfen wider Heiden und Häretiker. Die alten Grundwahrheiten, die die Apostel verkündigt hatten, waren zu einem Lehrsystem verarbeitet worden, die geschichtliche Tradition sowie das heilige Buch der Christenheit garantierten die Wahrheit dieses Besitzes. Man hatte die Wahrheit und eine gesicherte Methode ihres Beweises. Durch diese Gedanken war aber auch der Begriff der Häresie festgestellt, und waren die Maßstäbe zu ihrer Eruierung immer feiner und unbeugsamer geworden. Die Art der Kämpfe um das reine Christentum hatte es mit sich gebracht, daß man die Lehre als den alleinigen Maßstab der Entscheidung brauchte, jeder Gegensatz rückt alsbald unter den Gesichtspunkt der Häresie. Auch wo der Kampf der Heiligkeit des Lebens galt, wurde er als Streit um die Lehre geführt, Schismatiker werden als Häretiker verurteilt.[1]) — Von diesen Gesichtspunkten aus werden wir die weitere Geschichte der christlichen Lehrentwicklung darzustellen haben. Wir beginnen mit einer Anzahl von Streitigkeiten um die christliche Zentrallehre, die Christologie.

§ 16. Der Monarchianismus.

Die dynamistischen Monarchianer: Hippol. Refut. VII, 35. Ps.-Tert. adv. omn. haer. 23 (8). Das kleine Labyrinth Eus. h. e. V, 28. Epiphan. h. 54. Paul. von Samos: Eus. h. e. VII, 27—30. Epiph. h. 65. Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. III³, 300 ff. Mai, Vet. scr. nova coll. VII, 68 f. — Die Patripassianer: Tertull. adv. Praxeam. Hippol. c. Noët. Refut. IX, 6—12. Epiph. h. 62. Eus. h. e. VI, 33. — Vgl. Harnack, PRE. XIII³, 303 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 609 ff. Thomasius DG. I, 168 ff.

1. Unter dem Namen Monarchianismus befaßt die dogmengeschichtliche Tradition zwei Erscheinungen, die innerlich nur wenig miteinander gemein haben. Die eine, der dynamistische Monarchianismus, bezeichnet nämlich eine christologische Sondermeinung, die andere, der modalistische Monarchianismus, gehört dagegen in das Gebiet des Trinitätsgedankens; nur diese zweite Erscheinung hat das Altertum

---

1) Das ist ein bleibendes Erbe der Kirche aus den Kämpfen um ihre Existenz in dem antignostischen Zeitalter, und nach Lage der Dinge konnte man nicht anders vorgehen.

mit dem Namen belegt. Da aber auch der Modalismus sich auf das christologische Gebiet konzentriert, und da beide Erscheinungen charakteristisch sind für eine Übergangszeit der Christologie und endlich beide gewisse archaistische Anknüpfungspunkte haben, die hinter die Logoschristologie zurückreichen, so mögen sie auch hier — der Tradition folgend — nebeneinander behandelt werden.[1])

Noch ist zu bemerken, daß die sog. „Aloger“ nicht hierher gehören. Epiphanius hat das freilich behauptet (h. 54, 1), aber doch nach seiner Quelle ihre Orthodoxie anerkennen müssen (ib. 4 vgl. Irenäus und oben S. 259 A.).

2. Wir haben es zunächst mit den dynamistischen Monarchianern zu tun. Es ist die Lehre des Urhebers darzustellen.

Theodotus ὁ σκυτεύς aus Byzanz brachte ca. 190 diese Lehre nach Rom. Nach Epiphanius hatte er in Byzanz Christus verleugnet, sei dann nach Rom geflohen und habe hier zu seiner Rechtfertigung eine Lehre erdacht, die die Ableugnung der Gottheit Christi als erlaubt erscheinen ließ. An der Geschichte mag etwas Wahres sein, aber jedenfalls ist seine Lehre nicht ein ad hoc erfundenes Figment. Theodotus lehrte: *φάσκων τὰ περὶ μὲν τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς σύμφωνα ἐκ μέρους τοῖς τῆς ἀληθοῦς ἐκκλησίας, ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα ὁμολογῶν γεγονέναι, τὸν δὲ Χριστὸν . . . φάσκει τοιούτῳ τινὶ τρόπῳ πεφηνέναι· καὶ τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγενημένον κατὰ βουλὴν τοῦ πατρός, βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα, ὕστερον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἴδει περιστερᾶς, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι ἢ ὅτε κατελθὸν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστὸν προσαγορεύει. Θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι οὗτοι θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν* (Hipp. Ref. VII, 35 cf. Ps.-Tert. 8). Papst Viktor (189—198) schloß ihn aus der Kirchengemeinschaft aus (Das kl. Lab. bei Eus. V, 28, 6). — Zur Zeit Zephyrins (198—217) hat sich diese Richtung wieder geltend gemacht unter Leitung des Asklepiodotus und des τραπεζίτης Theodotus (Eus. V, 28, 7 s. auch 17). Auch hier war man der Ansicht: *et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto et virgine Maria* (Ps.-T. 8), er war geringer denn Melchisedek (vgl. Epiph. h. 55, 8); dieser ψιλὸς ἄνθρωπος aber wurde in der Taufe mit dem Geist Gottes ausgerüstet (Hipp. VII, 36). Diese Lehre versuchte man auf exegetischem Wege durch

1) Schon Origenes hat beide Anschauungsweisen zusammengestellt, s. Frg. in Tit. Lommatzsch V, 287; bes. Novatian de trin. 30.

gelehrte Arbeit zu erweisen. Die Textkritik und spinöse logische Distinktionen nahm man dabei zu Hilfe.[1] Sodann aber behauptete man die alte — bekenntnismäßige — Lehre zu führen: *φασὶ γὰρ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος . . ., ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν* (kl. Lab. b. Eus. V, 28, 3 vgl. dazu den Vorwurf des kirchl. Gegners wider sie: *γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ῥερᾳδιουργήκασι πίστεώς τε ἀρχαίας κάνονα ἠθετήκασι, Χριστὸν δὲ ἠγνοήκασιν* ib. § 13). — Der Versuch eine Gemeinde zu gründen, hat obwohl man ihn sich etwas kosten ließ, zu dem erwünschten Erfolg nicht geführt (kl. Lab. b. Eus. V, 28, 8—12). — Noch um 270 vertrat Artemas (od. Artemon) wohl zu Rom diese oder eine ähnliche Auffassung und scheint eine besondere Gemeinde um sich gesammelt zu haben (Eus. h. e. V, 28, 1—3; VII, 30, 17).

Die Lehre dieser sog. Monarchianer ist hiernach ziemlich klar. Sie beriefen sich auf die Heil. Schrift, resp. auf die richtigen Lesarten und das vernunftgemäße Verständnis derselben, sowie auf das alte apostolische *κήρυγμα*. Letzteres war freilich eine schwankende Größe, denn an das römische Taufsymbol dabei zu denken, liegt keine Veranlassung vor. Aber man sieht hieraus, daß sie sich prinzipiell den kirchlichen Maßstäben der Wahrheit unterstellten, mögen auch einige unter ihnen schließlich bei der Gnade oder dem Geist Zuflucht gesucht haben (s. die vorige Anm.). Ihre Gotteslehre war orthodox. Die Christologie trug dagegen altertümlichen Charakter, d. h. es fehlte ihnen die Logoschristologie. Es war eine Christologie, wie sie sich auf die Synoptiker oder auf Hermas berufen konnte (oben S. 104f.). Der von der Jungfrau geborene[2] Mensch Jesus hat bei der Taufe den heil. Geist, den sie mit dem Christus identifizierten — auch das hat alte Anknüpfungspunkte — empfangen. Allein aus alle dem wird noch nicht klar, weshalb die Kirche sie so scharf bekämpfte. Daß Jesus ein von dem Geist durchdrungener Mensch war, das war der Zeit nach keineswegs so fremdartig, als daß es den schroffen

1) Das kl. Labyrinth (Eus. h. e. V, 28, 18f.) erzählt, sie hätten selbst ihre Handschriften verfertigt, die aber untereinander wieder nicht übereinstimmten. Daselbst wird von *ἔνιοι* berichtet, sie hätten *προφάσει χάριτος*, unter Absehung von der Schrift, ihre Lehren vorgebracht, das scheint auf Pneumatiker zu weisen. — Beispiele der exegetischen Methode des Schusters Theodotus gibt Epiphan. h. 54, 3ff.: nach Deut. 18, 15 ist Christus ein Prophet wie Moses, ebenso nach Jer. 17, 9. Jes. 53, 3. 1. Tim. 2, 5, wo aber bei Epiph. das entscheidende *ἄνθρωπος* vor *Ἰησοῦς* fehlt.

2) Erst Epiphanius (h. 54, 1) hat dies geleugnet, aber sicher mit Unrecht.

Widerspruch verständlich machen könnte. Sehe ich recht, so war es bei diesen Häretikern, wie fast immer, die Negation, aus der sich die Schärfe des Gegensatzes begreift. Sie haben aber zweierlei negiert 1) daß Jesus vor der Taufe Wunderkräfte besessen habe, und 2) daß der Mensch Jesu irgendwie Gott geworden sei, d. h. sie sahen Jesus wie einen Propheten an, der zeitweilig göttliche Kräfte in sich trug, aber selbst dadurch nicht göttlich wurde, oder es höchstens einmal nach der Auferstehung sein wird. Daraus versteht sich sowohl das Suchen nach Bibelstellen, die Jesus als Menschen bezeichneten, wie auch die Formel des ψιλὸς ἄνθρωπος. Nicht die Betonung des Menschen Jesus oder die Identifizierung von Christus und dem Geist waren an sich unerträglich — für beides fehlt es nicht an Analogien bei Hippolyt selbst —, unkirchlich wurde die Lehre erst dadurch, daß man den Menschen Jesus zum bloßen menschlichen Propheten machte, der von einem bestimmten Zeitpunkt an über göttliche Kräfte verfügte, ohne doch selbst göttlich und Gott zu werden. So angesehen — und geschichtlich kann m. E. die Sache nicht anders angesehen werden —, war der Verf. des kl. Labyrinths im Recht, wenn er den Monarchianern die Zeugnisse der Alten vorhielt, ἐν οἷς πᾶσι θεολογεῖται ὁ Χριστός, und die Christum als θεὸν καὶ ἄνθρωπον verkündigen (Eus. V, 28, 4. 5). Für sie war freilich Christus nur ἄνθρωπος, aber man versteht auch sehr wohl, wie sie dabei das κήρυγμα der Apostel — wie etwa die Synoptiker — für sich in Anspruch nehmen konnten, allerdings, geschichtlich angesehen, mit Unrecht.[1]) Über den Ursprung der ganzen Lehrweise — war sie von dem Judenchristentum abhängig? — können wir nichts Sicheres sagen.[2])

3. Eine neue Form empfing der Monarchianismus durch Paulus von Samosota.[3]) Dieser hochfahrende und in seinem Wandel weltförmige

1) Harnack (PRE. XIII³, 316) läßt diese Monarchianer im ganzen die Christologie des Hermas vertreten, will aber auf Grund der Melchisedek-Betrachtungen einen spekulativen Zug bei ihnen wahrnehmen, gesteht aber zu, daß sie sich gegen die Apotheose Christi ablehnend verhielten. Dies ist richtig, von jenem kann ich nichts wahrnehmen, auch nicht Epiph. h. 55, 8. Loofs (DG.⁴ S. 183) leugnet (gegen Harnack) eine „wirklich hypostatische Stellung des Geistes neben Gott“, aber dem widerspricht die Gleichung πνεῦμα — Χριστός.

2) Von dem orthodoxen Judenchristentum scheinen die Monarchianer abgewichen zu sein, sofern sie eine dauernde Vereinigung des Geistes mit Jesus kaum angenommen haben. Aber das ist kein Grund um den Zusammenhang abzulehnen. Hippolyt (Ref. VII, 7) stellt Theodotus mit den Ebjoniten zusammen, aber das ist ein dogmatisches Urteil. Auch aus der Melchisedekspekulation, die an sich jüdisch ist (s. Winer, Realwörterb. II, 79), läßt sich kein Urteil gewinnen, da der Hbr.-br. sie in die Christenheit eingeführt hatte.

3) Über Paul. s. das Synodalschreiben bei Eus. h. e. VII, 30, der Brief der sechs Bischöfe an Paul (bei Routh, Reliquiae sacr. III, 289) Epiphan. h. 65, die Frag-

Bischof von Antiochien (seit ca. 260; vgl. das Schreiben der Synode von Antiochien b. Eus. h. e. VII, 30, 7—15) lehrte *Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν* (ib. VII, 30, 11). In dem von der Jungfrau geborenen Menschen Jesus habe die göttliche Weisheit gewohnt. Diese ist nicht eine besondere Hypostase, sondern sie ist in Gott wie die menschliche Vernunft im Menschen: *ἐν θεῷ δὲ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος· μὴ εἶναι δὲ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ . . . Ἐλθόντα δὲ τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι· καὶ οὕτως, φησί, εἷς ἐστιν ὁ θεὸς . . . εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ* (Epiph. h. 65, 1). Dies hat seinesgleichen an der Einwohnung der Weisheit in den Propheten, nur daß in Christo, als dem Tempel Gottes, diese Einwohnung in einzigartiger Weise statthatte: *ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ᾖ τῆς σοφίας· μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ· καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις, μᾶλλον δὲ καί ἐν Χριστῷ ὡς ἐν ναῷ.* Aber auch: *Ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν σοφία, οὐ γὰρ ἦν δυνατὸς ἐν σχήματι εὑρεθῆναι . . . μείζων γὰρ τῶν ὁρωμένων ἐστί* (Routh, Rel. sacr. III, 301). Demnach hat also Paul streng an der Einheit Gottes festgehalten; den Logos, den er immer der göttlichen *σοφία* gleichsetzt, hat er mit Bewußtsein als göttliche Kraft und nicht als Person verstanden. *Πρόσωπον ἓν τοῦ θεοῦ ἅμα τῷ λόγῳ* (Epiph. h. 65, 3). Gemäß einer ewigen Vorherbestimmung Gottes ist der Mensch Jesus aus Maria hervorgegangen und hat damals den Anfang seiner Existenz genommen. Sofern nun aber in ihm die göttliche Weisheit wirksam war, hat Paul den Menschen Jesus ausdrücklich als Gott bekannt.[1]) Er hat also seinen

---

mente der Disputation zwischen Malchion u. Paul auf der antiochenischen Synode von 268 (Eus. VII, 29), gesammelt von Routh, Relig. sacr. III, 300 ff. (s. auch Pitra, Anal. sacr. III, 600 f.), gesichtet von Harnack, Lit. Gesch. I, 2, 520 ff. Dazu häufige Notizen bei Kirchenvätern wie bes. Athanasius (s. Harnack PRE. XIII³, 319). In einer wider Monotheleten gerichteten Doctrina patrum aus dem 7. Jahrh. (bei Mai Vet. scriptor. nova coll. VII, 68 f. und Routh III², 329 f.) finden sich fünf Paul beigelegte Fragmente *ἐκ τῶν αὐτοῦ πρὸς Σαβῖνον λόγων*, für deren Echtheit Harnack eintritt (Chronol. II, 137). Für die Echtheit spricht vor allem, daß die Willenseinheit, die hier zwischen dem Menschen Jesus und Gott angenommen wird, bei den durch Lucian mit Paul zusammenhängenden Arianern eine große Rolle spielt, freilich als Einheitsband zwischen dem Logos und dem Vater, s. bes. Athanas. c. Arian. or. III, 10.

1) Athanas. c. Apollinar. I, 20: *θεὸν ὁμολογεῖν τὸν ἐκ Μαρίας πρὸ αἰώνων μὲν προορισθέντα, ἐκ δὲ Μαρίας τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἐσχηκότα, λόγον δὲ ἐνεργῆ ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ.* — II, 3: *θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα . . ., λόγον δὲ ἔνεργον ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ*

Ausgang von dem Menschen Jesus genommen, dieser allein hat als persönliches Subjekt existiert, Gottes Weisheit aber wohnte in ihm als der Inhalt und die Kraft seines Lebens und Wirkens. — Über die Art dieser Vereinigung lehrt Paul, daß der Mensch Jesus mit dem heil. Geist gesalbt wurde. Das kann sich nur auf die Taufe Jesu beziehen. Indem Jesus unwandelbar an dem Geist festhielt und sich rein erhielt, ward ihm die Kraft zu den Wundertaten und er überwand, *ἅγιος καὶ δίκαιος γεγενημένος,* die Sünden Adams. Es ist eine sittliche (*κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν* Routh III, 312) Einigung im Willen und in der Liebe, die hier vorliegt, nicht eine bloße natürliche. Ein bloß natürlicher Besitz verdient kein Lob, wohl aber das, was durch Freundschaft, also durch ein sittliches Verhältnis erworben wird. Durch solch ein Verhältnis ist aber Jesus mit Gott verbunden, und zwar für immer. Sein Wille wird nämlich andauernd bewegt von der Offenbarung des Guten oder dem Geist, und so kommt es, daß er einen Willen mit dem Vater hat. Dies Zusammentreffen der beiden Willen — des väterlichen Gotteswillens und des menschlichen Willens Jesu — bildet die Einheit zwischen dem menschlichen und göttlichen Element in Jesus. Das sind die interessanten Gedanken der Fragmente bei Mai. *Τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχει ἔπαινον, τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται . . . καθ' ἣν τῷ θεῷ συναφθεὶς ὁ σωτὴρ οὐδέποτε δέχεται μερισμὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, μίαν αὐτὸς καὶ τὴν αὐτὴν ἔχων θέλησιν καὶ ἐνέργειαν ἀεὶ κινουμένην τῇ φανερώσει τῶν ἀγαθῶν. — Μὴ θαυμάσῃς, ὅτι μίαν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν εἶχεν ὁ σωτήρ· ὥσπερ γὰρ ἡ φύσις μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσαν φανεροῖ τὴν οὐσίαν, οὕτως ἡ σχέσις τῆς ἀγάπης μίαν τῶν πολλῶν παὶ τὴν αὐτὴν ἐργάζεται θέλησιν διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς φανερουμένης εὐαρεστήσεως. — Αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον τὴν κατὰ θέλησιν σύμβασιν, ἐξ ἧς ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπὶ τῶν οὕτως συμβιβασθέντων ἀλλήλοις ἀναφαίνεται μονάς.* Jesus hat also in sittlicher Entwicklung sich innerlich von dem Geist Gottes durchdringen lassen und gelangte so zur Einheit des Willens mit dem Vater, so die Kraft zu seinen Wundern und die Fähigkeit Erlöser zu sein, aber auch eine fortdauernde Einheit mit Gott erwerbend: *ἅγιος καὶ δίκαιος γεγενημένος ὁ σωτὴρ ἀγῶνι καὶ πόνῳ τὰς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κρατήσας ἁμαρτίας· οἷς κατορθώσας τῇ ἀρετῇ συνήφθη τῷ θεῷ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς· ἣν ἀδιαίρετον φυλάξας τὸ ὄνομα κληροῦται τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, στοργῆς ἔπαθλον αὐτῷ χαρισθέν.*

ὁμολογεῖ, τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρὲτ ἀναδειχθέντα, ἵνα εἷς εἴη, φησίν, ὁ ἐπὶ πάντα θεὸς ὁ πατήρ.

Diese Lehre wird ihren Ausgang von Origenes Christologie genommen haben. Wie Origenes betont auch Paul stark die persönliche sittliche Art des Menschen Jesus, und wie Origenes läßt auch er dies freie Menschenwesen von dem Logos durchdrungen werden. Aber hier liegt auch die Differenz. Paul verlegt das persönliche Element ausschließlich in den Menschen Jesus und läßt den Logos lediglich eine diesen bewegende göttliche Kraft sein, während Origenes ihn persönlich bestimmt. Die Schwierigkeiten, in die die origenistische Theorie leicht führt (Doppelperson) einerseits, der starke Hang zum reinen Monarchianismus andrerseits werden Paul zu den Abweichungen von Origenes geführt haben. Dazu kommt die Differenz, die in der wissenschaftlichen Grundrichtung beider Männer liegt. Paul hat unterschieden und gesondert, er hat aus dem Einzelnen Konsequenzen gezogen,[1]) ohne sich durch den Blick auf das Ganze blenden zu lassen, Origenes sah immer das Ganze vor dem Einzelnen und wandelte dies nach jenem, er war ein spekulativer Neuplatoniker, Paul mehr ein dialektischer Aristoteliker. Die Geistesrichtung, der er folgte, muß überhaupt bei den syrischen Hellenisten in größerem Umfang vorhanden gewesen sein, wie die Geschichte der Christologie zeigt. — So stellt die Christologie Pauls eine interessante Parallele zu der des Origenes dar, sie ist ein ebenso kühner und konsequenter Versuch das christologische Problem scharf zu fixieren und klar zu lösen. Paul ist der erste Unitarier gewesen, und er ist der einzige unter den sog. dynamistischen Monarchianern, auf den dieser Namen wirklich paßt, denn er hat sowohl mit der Monarchie als mit der dynamistischen Fassung des Göttlichen in Christus konsequent Ernst gemacht. Er ist damit über die ältere Christologie (z. B. Hermas) weit hinausgegangen. Doch scheint er Vorgänger gehabt zu haben (Artemas? s. auch S. 469 Anm. 2 zu Anfang). Daß er trotzdem von der Gottheit Jesu reden wollte, war eine Inkonsequenz, die ihm die Gegner mit Recht vorgehalten haben, aber die Vertreter des christologischen Typus, den Paul zuerst klar durchgeführt hat, entziehen sich bis heute ungern dieser Inkonsequenz. Sie ist eine Konzession an den Gemeindeglauben und schließlich auch an den historischen Christus.

Drei Synoden wurden zu Antiochien in dieser Sache abgehalten (264—269; Eus. h. e. VII, 30, 4. 5).[2]) Paulus machte zunächst Ausflüchte, man kam zu keinem Urteil, schließlich (auf der 3. Synode) überwand ihn der Presbyter Malchion: *οὐ πάλαι τοῦτο ἔλεγον, ὅτι οὐ δίδως*

1) Die Hervorhebung der menschlich kreatürlichen Züge im Bilde Jesu, die die Arianer später auf ihren Logos anwenden, mag von Paul geprägt sein.
2) Vgl. P. Pape, Die Synoden von Antiochien, Berlin 1903.

οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτῆρι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ τὸν πρὸ πάσης κτίσεως ὑπάρχοντα (Routh III, 302 dazu Pitra, Analecta sacra III, 600 f.; IV, 424. Eus. h. e. VII, 28. 29). Das Urteil der Synode lautete auf die Häresie des Artemas und Ausstoßung aus der Kirchengemeinschaft (Eus. h. e. VII, 30, 16. 17).[1]) Aber Paul behielt zunächst Anhang und Amt, bis im Jahr 272 das Urteil Aurelians das Kirchenhaus dem zuwies, der mit den Bischöfen Italiens und Roms in brieflichem Verkehr stünde (Eus. VII, 30, 19). Es war das erste Mal, daß die kaiserliche Politik einen kirchlichen Gegensatz zum Austrag brachte.[2])

4. Von größerem dogmenhistorischen Interesse als die besprochenen christologischen Versuche ist die neue Gestaltung der Trinitätslehre durch den modalistischen Monarchianismus gewesen, der nach Tertullian (adv. Prax. 2. 29) auch als Patripassianismus bezeichnet zu werden pflegt. Diese Erscheinung ist eine Folge der Logoschristologie, die man in den „zweiten Gott" hatte ausmünden lassen. Dem stand das Bewußtsein von der Einheit Gottes um so mehr entgegen, als auch die höher

1) Die Synode verwarf auch die origenistische Formel *ὁμοούσιος*, nach dem Urteil des Athanasius, weil Paul dieselbe als Gleichheit mit der göttlichen *οὐσία* und nicht mit dem Vater, so daß drei *οὐσίαι* anzunehmen seien, faßte (de synodis 45 ff.), oder weil Paul selbst das Verhältnis des unpersönlichen Logos zum Vater durch die Formel ausdrückte (so Hilar. de synod. 81. 86).

2) Origenes (in Tit. frg. Lomm. V, 287) kennt Leute, die Christus für einen prädestinierten Menschen halten, *qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem.* Er urteilt von ihnen: *ne illos quidem sine periculo est in ecclesiae numero sociari.* Diese Lehrweise würde ungefähr mit der Pauls übereinkommen. — In der pseudocypr. Schrift *de montibus Sina et Sion* ist c. 4 (Opp. Cypr. ed. Hartel III, 108) keineswegs monarch. Christologie anzunehmen (gegen Harnack, DG. I, 676). Denn wenn dort gesagt ist: *caro dominica a deo patre Iesu vocita est, spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus vocitus est*, so ist das keine andere Ausdrucksweise als z. B. Hermas Sim. IX, 1, 1. Arist. Apol. 2, 6. Cyprian quod idola dii non sint 11 (*carnem spiritus sanctus induitur, deus cum homine miscetur*)., Lactant. Instit. IV, 6, 1; 12, 1. Tertull. adv. Prax. 8. 26. Hippol. c. Noët. 4. 16. Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 69. 72. 73. 78. 79. Ps.-Cyprian ad Vigil. 7. Apollinar. b. Greg. Nyss. Antirrh. 12; s. m. Bemerkungen z. Arist. 2, 6; s. auch Macholz, Spuren binitar. Denkweise seit Tert. 1902, S. 3 ff. — Anders steht es mit der Christologie der *Acta disputationis Archelai et Manetis* (ca. 320 entstanten, bei Routh Reliq. sacr. V², 38—205 vgl. Harnack, Chronologie II, 163 f.). Hier tritt c. 50 freilich die monarchianische Christologie zutage: *Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc, quo magnum est, voluit perficere certamen Iesus. Hic est Christus dei, qui descendit super eum, qui de Maria est.* Allein diesen Gedanken hat der Verf. bereits mit der kirchlichen Christologie verbunden: *solus enim deus pater eius natura est, qui omnia per Verbum suum velociter nobis manifestare dignatus est* (c. 33).

Gebildeten unter den Heiden diese Idee stark betonten. Die Reflexion darüber, wie man das Bekenntnis zur wirklichen Gottheit Christi mit der absoluten Einheit Gottes, die die Lehre so scharf aussprach, vereinbaren könne, war daher unvermeidlich. Man hatte auf diese Frage drei Antworten. Entweder ließ man die Gottheit im eigentlichen Sinn nur vom Vater gelten und machte Christus zum Gott im abgeleiteten Sinn, wie Origenes es gelegentlich tut (oben S. 417), oder man half sich durch die kleinasiatische Idee von der Offenbarungsökonomie, wie Tertullian (S. 337 ff.), oder endlich man sah Christus nur für eine besondere Offenbarungsform des einen Gottes an. So hatte Irenäus empfunden, aber er hatte die Sonderperson des Logos doch festgehalten (S. 322). Hier setzt der Modalismus ein, er verfährt aber konsequent und interpretiert die johanneischen Worte „ich und der Vater sind eins" oder „wer mich sieht, sieht den Vater" im Sinn nicht nur der Substanzeinheit, sondern der Personeinheit. So schien sowohl die göttliche Monarchie als das Bekenntnis zur Gottheit Christi sans phrase gewahrt zu sein. *Cum animadverterent . . ., quod unus sit deus, non aliter putaverunt stam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum* (die dynamist. Monarchianer), *aut certe deum patrem putarent esse credendum* (Novatian de trin. 30). *Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . Monarchiam, inquiunt, tenemus* (Tertull. adv. Prax. 3 vgl. Hippol. Ref. IX, 11. Epiph. h. 62, 2). — Diese Gedanken sind nach den Quellen auf kleinasiatischem Boden entstanden. Sie müssen auf diesem Boden früh aufgetreten sein, denn schon Montanus hat so gedacht (S. 257), und auch bei Irenäus fehlen nicht Spuren dieses Ausgangspunktes. Dieser alte Modalismus wird also als ein besonderes Verständnis der johanneischen Christologie zu beurteilen sein: Christus ist der eine Gott, aber in der besonderen Form als Offenbarer oder als „Wort" (s. auch Ignatius oben S. 101). Im Gegensatz zu der vulgären Logoslehre hat der Modalismus dann seine theoretische, gegensätzliche Ausgestaltung erhalten. Es ist dabei wohlverständlich, daß seine Vertreter Sukkurs in der Philosophie suchten, wie die Gegner ihnen vorhalten. Es ist wirklich stoische Lehre, daß der eine Gott, der die Welt durchdringt, je nach den Beziehungen, in denen er sich kundtut, mit verschiedenen Namen bezeichnet wird. *Ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν, καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι* (Diog. Laert., de vit. phil. VII, 68, 135; 72, 147).

Eine alte Deutung der johanneischen Christologie, die Empfindung von der Mißlichkeit des „zweiten Gottes" und das Vorbild der stoischen Lehre haben sich in dem Modalismus der späteren ausgebildeteren Ge-

stalt verbunden. Der Eindruck, den diese Lehre machte, war erheblich. In Rom wie in dem lateinischen Afrika und in der Pentapolis fand sie Anhänger, und der Gedanke ist kaum von der Hand zu weisen, daß ihre Nachwirkungen mit dazu beigetragen haben dem Arianismus die Homousie entgegenzusetzen. Doch davon ist später zu reden. — Die Geschichte der einzelnen Vertreter des Modalismus liegt vielfach im Dunkeln, auch ihre Lehrweise im einzelnen ist schwer auseinanderzuhalten. Wir stellen an die Spitze unserer Darstellung den Grundgedanken des Modalismus in der Formulierung Hippolyts: *Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν, ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα . . . υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα . . ., πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα* (Ref. IX, 10).

P r a x e a s, ein kleinasiatischer Märtyrer, kam unter Viktor nach Rom [1]) und gewann auf diesen Feind des dynam. Monarchianismus sowohl mit seiner Christologie als seiner antimontanistischen Richtung Einfluß. Seine Lehre fand auch in Afrika Anklang, aber er hat sie dann zurückgezogen, erst mehrere Jahre später, als die Bewegung wieder viel von sich reden machte, hat Tertullian seine Schrift wider Praxeas verfaßt. Die Lehre, die hier widerlegt wird, ist aber schon die spätere Anschauung einer Partei (Tert. c. Prax. 1). Praxeas lehrte: *post tempus pater natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotens, Iesus Christus praedicatur* (Tert. adv. Prax. 2 in.). Vater und Sohn sind also dieselbe Person (ib. 5 in.). Dafür berief man sich auf die Schrift, besonders Jes. 44, 6. 24; 45, 5. Joh. 10, 30; 14, 9. 10 usw. (ib. 18. 20). Der Streitpunkt bestand darin, daß die kirchliche Logoslehre zu einer *divisio* oder *separatio substantiae* führe, während der Modalismus an der Einheit Gottes festhalten wollte. Demgegenüber entwickelte dann Tertullian, daß der Sohn *individuus* und *inseparatus* mit dem Vater sei, daß aber durch die *dispositio* eine *distinctio utriusque personae* zustande komme (ib. 19. 21 vgl. oben S. 338 f.). Und das sei eine bessere Lehre als der *unus deus versipellis* der Praxeaner (23). Eine Wendung zur kirchlichen Anschauung — zugleich aber zum dynamistischen Monarchianismus — war es, wenn nun doch der Vater und der Sohn unterschieden werden sollten gemäß dem biblischen Sprachgebrauch, der den von Maria geborenen Menschen Jesus „Sohn Gottes" nennt (Luc. 1, 35): *ut aeque in una persona utrumque distinguant: patrem et filium, dicentes filium carnem*

1) Ps.-Tertull. adv. haer. 8 schreibt Victorinus, meint aber wohl sicher Viktor.

esse id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum id est deum; id est Christum (ib. 27). Auf diese Weise ging man dem Satz, daß der Vater gelitten habe, aus dem Wege (*filius sic quidem patitur, pater vero compatitur* ib. 29 cf. Hipp. Ref. IX, 12).

Noëtus von Smyrna und die Anhänger seiner Lehre Epigonus und Kleomenes erlangten in Rom zu Anfang des 3. Jahrhunderts mit ihrer Lehre an maßgebender Stelle wieder Einfluß (Hipp. Ref. IX, 7). Diese Lehre war dieselbe, wie die des Praxeas: *ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγέννητο ὁ πατήρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου* (Hipp. Ref. IX, 10). *Ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι* (Hipp. c. Noët. 1). So hat der Vater sich auch selbst erweckt (ib. 3). Dieses verlange die Schrift, so werde der Sohn verherrlicht (ib. 1), so die Erlösung ermöglicht: *Χριστὸς γὰρ ἦν θεὸς καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς, αὐτὸς ὢν πατήρ, ἵνα καὶ σῶσαι ἡμᾶς δυνηθῇ* (ib. 2). — Es war neben der strengen Fassung der göttlichen Einheit das religiös motivierte Interesse an der vollen Gottheit Christi, das diese Männer leitete. Daraus begreift sich ihr Einfluß. Christus sollte Gott sein, und doch wollte man an der von der Glaubensregel bezeugten Einheit Gottes nicht rütteln: *Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem sed cum sua οἰκονομίᾳ esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis* (Tert. adv. Prax. 3 init.).

5. Der Modalismus ist als religiöse Anschauung verständlich, aber ihrer theoretischen Durchführung stellten sich Schwierigkeiten entgegen. Einerseits schien von dem Vater so Leiden ausgesagt werden zu müssen, andrerseits schien, während der Vater als Christus erschien, sein Platz im Himmel sozusagen leer zu bleiben. Ersteres versuchte man später — die Praxeaner sowie Kallist — dadurch zu umgehen, daß die Person des Sohnes der Mensch Jesus ist, aber dann schien er nicht Gott zu sein, sondern Göttliches ist in ihm, man bog somit in die Bahn der dynamistischen Monarchianer ein. Im Gegensatz hierzu scheint Sabellius seine Theorie gebildet zu haben, indem er zugleich auch der an zweiter Stelle genannten Schwierigkeit Herr zu werden versuchte. Die Kürze der älteren Berichte erschwert es ein Bild von der Lehre dieses bedeutendsten Monarchianers zu gewinnen.[1]) — Erst die späteren Berichte

1) Über Sabellius s. Hippolyt Refut. IX, 11. 12. Epiph. h. 62 (nach alter Quelle). Athanas. c. Arian. or. III, 4. 36. IV, 2. 3. 9. 13. 17. 25 und sonst.

lassen Sabellius aus Libyen herstammen. Im Licht der Geschichte steht er für uns nur in Rom, und auch ob er später nach Libyen gegangen ist — es gab dort viel Anhänger seiner Lehre — ist nicht auszumachen. Hippolyt erzählt, daß Sabellius ursprünglich zu ihm Beziehungen hatte und seinen Einwänden gegenüber nicht unzugänglich blieb. Kallist in Rom beeinflußte den Papst Zephyrin wie Sabellius im Sinn der modalistischen Theorie. Sabellius hat sie ausgebaut, ist aber von Kallist selbst später fallen gelassen worden.

Folgende Punkte seiner Lehre lassen sich feststellen. 1) Er hat in strengster Form die Einheit Gottes behauptet, daher die Bezeichnung *υἱοπάτωρ*, d. h. der eine Gott ist sowohl Vater als Sohn. Nur verschiedene Namen derselben Person sind die Bezeichnungen Vater, Sohn und Geist: *ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας* (Epiph. h. 62, 1). Zur Erläuterung führt Epiphanius das Bild der Sonne an, sie ist eine *ὑπόστασις*, aber sie wärmt, erleuchtet und hat eine Gestalt. Der Sinn des Bildes kann nur der sein, daß der eine Gott von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und benannt werden kann. Athanasius bestätigt diese Auffassung, führt aber als Ausspruch des Sab. an: *ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα* (c. Ar. IV, 25). Arius (a. a. O.) sagt ähnlich von Sab.: *ὁ τὴν μονάδα διαιρῶν, υἱοπάτορα εἶπεν*. Das kann nur heißen, daß wie der Geist sich offenbart in einer Fülle von Kräften, so Gott sich gleichsam ausbreitet oder sich verteilt als Sohn und Geist, nicht indem er dadurch etwas anderes wird, sondern sich in einer neuen Offenbarungsform darstellt. Demnach wären die verschiedenen Bezeichnungen Gottes nicht zufällig, sondern sie entsprechen den von Gott gewirkten Offenbarungsformen. 3) Diese verschiedenen Offenbarungsformen sind zugleich Offenbarungsstufen, da Gott zuerst als Sohn und dann als Geist offenbar wird (Epiph. h. 62, 1). Somit ist der eine Gott zunächst nur im allgemeinen, etwa in der Natur, offenbar gewesen, er zeigte sich aber dann als Sohn und dann als Geist. 4) Wie ein Sonnenstrahl wurde Christus herabgesandt, er wirkte das Heil der Menschen und kehrte dann in den Himmel zurück wie der Strahl in die Sonne. Darauf wird der Geist in die Welt gesandt die einzelnen lebendig zu machen und mit seiner Kraft zu erwärmen (ib.). Dabei ist die Voraussetzung immer die personale Identität von Vater, Sohn und Geist. 5) Das Neue in dieser Theorie besteht, soviel ich sehe, nur

---

Arius ep. ad Alex bei Epiph. h. 69, 7. Novatian de trin. 12 ff., sodann Basilius, Gregor v. Nyssa etc. Hilarius (de trin. VII, 39). Durch Vermengung mit den Ansichten Marcells u. a. ist Verwirrung in die Darstellungen gekommen, s. bes. Zahn, Marcell u. Ancyra 1867, S. 198 ff.

darin, daß Sabellius die kirchliche Idee der Ökonomie in seiner Weise rezipiert resp. konsequent durchgeführt hat.[1]) Der eine Gott ist für Sab. nicht gleichzeitig Vater, Sohn und Geist, sondern er wird stufenweise in diesen Offenbarungsformen der Welt kund. Aber es sind wirkliche, von Gott so gewollte Offenbarungsformen. Das war auch die Absicht der kirchlichen Ökonomientheorie, nur daß hier die Offenbarungsformen zugleich selbständige Hypostasen sein sollten.[2]) Zwei Gründe scheinen Sab. zu dieser Modifikation der älteren Anschauung veranlaßt zu haben: daß die trinitarischen Namen auf diese Weise einen objektiven Gehalt bekamen, und daß so die Fortwirkung des Vaters auch während der weiteren Offenbarungsformen denkbar zu sein schien. Sind nämlich Sohn und Geist nur sukzessive, und zwar geschichtliche Erscheinungen der Gottheit, so liegt es nahe, die alles umspannende, in der Natur wirksame Tätigkeit der Gottheit (als Vater) neben jenen Erscheinungen irgendwie fortbestehen zu lassen. Und in der Tat scheint Sab. so gedacht zu haben.[3]) Mit anderen Worten, der Vater ist **die** Gottheit, Sohn und Geist sind zeitweilige Selbstdarstellungen des Vaters. So bleibt Gott im Himmel, auch wenn er als Christus auf Erden erscheint.[4]) Die zweite der oben (S. 472) gedachten Schwierigkeiten schien hiermit erledigt werden zu können. — 6) Sab. hat durch diese Gedanken den Modalismus nicht nur einleuchtender gemacht, sondern ihn auch der trinitarischen Denkweise gewissermaßen angenähert. Aber in einem ist er intransigent gewesen, jede personale Verselbständigung des Sohnes und Geistes hat er abgelehnt und an der personalen Einheit der Gottheit strikt festgehalten.

---

1) Daß der Ausdruck „Ökonomie" bei Sab. nicht nachzuweisen ist, tut garnichts zur Sache, der Ausdruck war eben schon kirchlich beschlagnahmt und geprägt und daher für Sab. unbrauchbar. War aber dies der Ausgangspunkt seiner Lehre, so versteht man, daß Hippolyt anfangs hoffen konnte ihn zu bekehren.

2) Man vergleiche etwa Tertull adv. Prax. 19: *pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae, sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum filium a patre pronuntiamus, nec statu sed gradu alium.*

3) S. Hilar. de trin. VII, 39; Vigilius v. Thaps. Dial. adv. Arian. etc. I, 3 veranschaulicht gut den Gedanken: *deus ineffabili virtutis potentia, qua omnia implet, Mariae virginis uterum implens . . ., et* ***in eo ipso homine, quem assumpsit, filius nuncupatur***, *cum non alius atque alius, sed idem pater intelligatur;* **Zahn**, S. 213.

4) Man darf das Gleichnis von der Sonne und ihren Strahlen nicht pressen, aber die Wahl des Bildes ist doch charakteristisch, Christus und der Geist sind „Energien" oder Strahlen, die Sonnensubstanz ist der Vater (Epiph. h. 62, 1). Daß Sabellius wirklich so gelehrt hat, geht auch aus der Anschauung des von ihm theologisch beeinflußten Kallist hervor, der in dem alles erfüllenden Gottesgeist, der in der Jungfrau Sohn wird, den Vater erblickt (Hipp. Ref. IX, 12 p. 458).

Die Idee der Ökonomie hat durch Sab. eine Anwendung erfahren, die der kirchlichen an Konsequenz fraglos überlegen war. Man darf ihm auch nicht vorhalten, daß die letzte Gedankenwendung (sub 5) ihn selbst in Inkonsequenzen stürzt, denn ist der Vater die Gottheit, so ist nicht viel dawider zu sagen, daß neben den besonderen heilsgeschichtlichen Formen ihrer Offenbarung auch ihr Wirken in der Natur fortgeht, und daß doch die Christen ihren Gott in den besonderen Offenbarungsformen erkennen. Wie wir Paul von Samosata den einzigen wirklichen Dynamisten unter den Monarchianern nannten, so ist Sabellius der einzige wirkliche Modalist unter ihnen. Er hat eine Deutung der triadischen Formel vorgelegt, die an wissenschaftlicher Klarheit der origenistischen und tertullianischen überlegen war. Aber trotzdem ist diese Deutung nirgends in der Kirche auf längere Zeit akzeptiert worden. Das lag daran, daß sie zwar die Gottheit des geschichtlichen Christus veranschaulichen konnte, daß sie aber die persönliche Fortexistenz des Gottes Christus prinzipiell ausschloß. Sie kollidierte dadurch nicht nur mit der kirchlichen Logoslehre, sondern mit dem praktischen religiösen Leben. Sie war der Logostheorie theoretisch überlegen, aber sie verletzte das religiöse Empfinden, daher ist sie jener unterlegen.

6. Die modalistische Theorie hat sowohl im Abendlande als auch im Morgenlande Anhänger gehabt. In Rom vor allem haben die Bischöfe Viktor (Ps.-Tert. adv. haer. 8), Zephyrinus (Hipp. Refut. IX, 7. 11)[1]) und Kallistus (ib. IX, 11. 12) zu ihr gestanden, unter Zustimmung eines großen Teils der Gemeinde. Erbitterte Kämpfe haben sich hieran geschlossen. Hippolyt und sein Anhang, welche dem widersprachen, mußten den Vorwurf des Ditheismus über sich ergehen lassen. Als Bischof sagte sich Kallist freilich aus kirchenpolitischen Rücksichten von Sabellius los, der ihn wiederum des Verrates an seinem ursprünglichen Glauben bezichtigte. Kallist fühlte sich aber durch seine Kompromißpolitik genötigt, eine etwas modifizierte monarchianische Lehre vorzulegen. Vater, Sohn und Geist sind allerdings *ἓν καὶ τὸ αὐτό*, und der in der Jungfrau fleischgewordene Gottesgeist ist identisch mit dem Vater, dagegen sei das Fleisch Jesu als „der Sohn“ zu bezeichnen: *τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος*[2]), *τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα, τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα.* Dieser Gottesgeist hat sich aber mit dem Menschen Jesus eng verbunden, und hat ihn vergottet und ist eins mit ihm geworden: *ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος*

1) Zephyrins Formeln (*ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεννητὸν καὶ παθητόν*, sowie: *οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν ἀλλὰ ὁ υἱός*) tragen schon Kompromißcharakter wie die der Praxeaner.

2) Vgl. Iren. IV, 6, 6: *invisibile filii pater, visibile autem patris filius.*

πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σαρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεόν. Es sei allerdings nicht von einem Leiden des Vaters zu reden, sondern: *τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ* (Hipp. Ref. IX, 12). Diese Formeln bringen dieselbe Anschauung zum Ausdruck, die auch die Praxeaner vertreten haben. Hippolyt hat von ihr geurteilt (l. c.), daß sie eine Kombination der Lehren des Sabellius und des Theodotus darstelle. Er hat Recht, denn einerseits bleibt Kallist bei der Behauptung Vater, Sohn und Geist seien dieselbe Person, andrerseits soll der Mensch Jesus der „Sohn" sein; dabei sucht er diesem eine gewisse Göttlichkeit zu sichern, um auch von dem göttlichen Sohn reden zu können und so der empfindlichsten Konsequenz des Sabellianismus aus dem Wege zu gehen und auch den *ψιλὸς ἄνθρωπος* der Dynamisten abzuwehren. Es ist aber interessant zu beobachten, daß sein Denken sich nur in den beiden Formen des Monarchianismus bewegt, er versucht eine durch die andere zu korrigieren. Die Logoslehre hat er nicht angenommen,[1]) wohl aber hat er durch die Vergottung des Menschen Jesus eine gottartige Hypostase für den Sohn geschaffen und ist dadurch der kirchlichen Anschauung nähergekommen.[2])

---

1) Gegen Harnack, PRE. XIII³, 330, denn Kallists Satz, daß alles vom Gottesgeist erfüllt sei, geht nicht auf den Logos als besondere Hypostase, sondern auf die einheitliche Gottheit oder den Vater.

2) Ein Vertreter dieser Christologie im Morgenland sei hier noch genannt. Es ist Beryll von Bostra. Da nur ein Satz des Eusebius seine Lehre beschreibt, so ist es schwer über sie zur Klarheit zu kommen. Eusebius sagt: *Βήρυλλος . . . ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνον τὴν πατρικήν* (h. e. VI, 33, 1). Origenes überwand ihn auf einer Synode zu Bostra (um 244). Die Synode nahm Anlaß, ihm gegenüber die menschliche Seele Jesu hervorzuheben (Socrat. h. e. III, 7). Danach hat Beryll 1) von einer persönlichen eigenen Gottheit Christi nichts gewußt, seine Gottheit war die des Vaters, 2) hat er gelehrt, daß Christus ein persönliches Einzelwesen erst durch seine Menschwerdung wurde, 3) scheint er zu diesem Urteil nicht durch Berufung auf die menschlich seelische Existenz Jesu gekommen zu sein (?), 4) wird ihm nicht nachgesagt, daß er, wie die dynamistischen Monarchianer, Jesum für einen *ψιλὸς ἄνθρωπος* ansah. Er hat sich also wahrscheinlich den Sabellianern genähert: Gott gab sich erst in der Menschwerdung die besondere Existenzweise als Sohn (vgl. auch Marcell v. Ancyra unten). Über die libyschen Sabellianer ist weiter unten zu handeln. Endlich glaube ich, daß auch die „Testamente der zwölf Patriarchen" in dieser Zeit oder schon früher von einem „Patripassianer" interpoliert worden sind, s. Sim. 6. Levi 4 (*πάθος τοῦ ὑψίστου*); vgl. Zabul. 9. Aser. 7 (*θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος*). Benj. 9. Napht. 8. Manches spricht dafür, die Interpolationen schon dem 2. Jahrh. zuzuweisen (vgl. Bousset, Ztschr. f. die neut. Wiss, 1900, S. 175). Dann könnte das Werk zu den „Apokryphen"

§ 17. Die vornicänische Christologie.

1. Die dynamistischen und modalistischen Gedanken sind weit älter als die im vorigen Abschnitt geschilderten Theorien.[1] Neben der sich herausbildenden Logoslehre hatten diese Gedanken — zumal die modalistischen — eine andauernde stille Wirksamkeit geübt. Sie sind gescheitert an dem Versuch als Theorie die Logoslehre zu verdrängen, denn diese hatte im Bewußtsein der Zeit vier schwerwiegende Vorzüge vor jener voraus: sie ließ Christus als besondere gottheitliche Person erklären, sie stimmte dadurch bequem mit dem Taufsymbol überein, sie arbeitete mit der „wissenschaftlichen“ Kategorie des Logos und sie ermöglichte es, hinter dem beweglichen Offenbarergott die ruhende absolute Gottheit zu denken. Das waren, wissenschaftlich wie praktisch angesehen, erhebliche Vorteile. Aber trotzdem hatte ein modalistischer Einschlag bei einem Mann wie Irenäus kräftig wirken können, und selbst in Tertullians „ökonomischer“ Idee ist er zu spüren. Das hat sich seit den großen Kämpfen des angehenden 3. Jahrhunderts allmählich geändert. Mächtige Führer wie Tertullian und Origenes haben den Modalismus als gottlos verurteilt, und ein Gelehrter von dem Rang Hippolyts hat ihn andauernd bekämpft.[2] Man erblickte in den Monarchianern beider Richtungen Feinde der Gottheit Christi,[3] während diese mit dem Vorwurf des Ditheismus, der ja wirklich dem vulgären „zweiten Gott“ gegenüber nicht unberechtigt war, antworteten. Es hatte ja einen Augenblick über in Rom scheinen können, als würde ein modifizierter Modalismus sich in der offiziellen Kirche durchsetzen, der Vertreter der „Wissenschaft“ Hippolyt war von seinen Gegnern zurückgedrängt worden.[4] Und doch hat, soweit unsere geschichtliche Kenntnis zu ur-

---

gehören, auf die sich neben dem Ägypterevangelium die Sabellianer beriefen (Epiph. h. 62, 2).

1) Vgl. Loofs, Die Trinitätslehre Marcells und ihr Verhältnis zur älteren Tradition in Sitzungsber. d. Berl. Akad., 1902, 764 ff.

2) Über Hippolyts Christologie s. oben S. 344 ff. Ihre dogmengeschichtliche Bedeutung besteht vor allem darin, daß sie den Modalismus in Rom nicht hat zur Herrschaft kommen lassen.

3) Wie wenig freilich die Laien an den Finessen der Logoslehre hatten, zeigt Origenes: *οἱ μηδὲν εἰδότες „εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον“, τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι· τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων* (in Joh. II, 3, 29).

4) Vielleicht gehören hierher die alten Prologe zu den Evangelien, auf deren monarchianischen Charakter P. Corssen hingewiesen hat (die monarch. Prologe zu den vier Evangelien 1896), z. B. *ostendens unum se cum patre esse,*

teilen erlaubt, ein Menschenalter später der Modalismus seine Rolle in der Kirche ausgespielt, und erst die krasse Form des Ditheismus, die Arius verfocht, hat gewisse Grundtendenzen der modalistischen Denkweise — bei Marcell, aber auch Athanasius — an die Oberfläche gebracht, wie wir später sehen werden.

2. Die vornicänische Christologie und Trinitätslehre zeigt neben dem Zurücktreten der modalistischen Gedanken den Fortschritt der Logoslehre, im Morgenland in der Form des Origenes, im Abendland in der Form des Tertullian. Wir können uns darüber, da neue Gedanken nicht aufkommen, kurz fassen. — Nur vereinzelt begegnet uns der Modalismus bei kirchlichen Autoren des 3. Jahrhunderts. So bei Commodian Carmen apol. 278: *nec pater est dictus, nisi factus filius esset*; 618. 94. 110ff. 198. 358. 772. 257. 363f. 634 s. aber 340.[1]) Cyprian hat die Patripassiani neben Valentinianer und Marcioniten gestellt und sie als *pestes et gladii ac venena subvertendae veritatis* bezeichnet (Ep. 73, 4).[2]) Daß aber auch in Rom um 250 die tertullianische Auffassung zum Sieg gekommen war, zeigt Novatians Schrift *de trinitate*.[3])

Novatians Darstellung ist an einem doppelten Gegensatz orientiert. Er will die volle Gottheit Christi feststellen gegenüber der Annahme, er sei nur Mensch gewesen, und er will den Unterschied des Vaters und

---

quia unus est (S. 5f.); *non emissum solum verbum caro factum, sed corpus domini in omnia per verbum divinae vocis animatum* (S. 9). Aber die Sache bleibt unsicher, weil die Hauptstellen nicht sicher zu deuten sind.

1) Auf Commodian scheint nach Waitz (das pseudotert. Gedicht adv. Marc. 1901, vgl. Harnack. Chronol. II, 442ff.) auch das pseudotertull. Carmen adv. Marcionem zurückzugehen. Aber die Christologie des Gedichtes spricht nicht hierfür (s. auch Macholz, Spuren binit. Denkweise, S. 21). Der *deus Christus* (III, 255), der *caro factus est* (III, 238), ist nämlich vom Vater genau unterschieden als seine *virtus, gloria, verbum, spiritus* (IV, 28f. V. 200f.: *spiritus et verbum . . . cum patre semper erat, unitus gloria et aevo*). Dagegen wird das Göttliche in Christus nicht selten als „Geist“ bezeichnet (V, 200. IV, 160f.: *corpus Christi . . . sacro . . . spiritu iunctum*); aber V, 251 scheint der Sohn vom Geist unterschieden zu werden, er sitzt neben dem Vater und ist *spiritu coniunctus*. — V, 199. IV, 29 (*immenso genitum de lumine lumen*) lassen es Harnack (S. 447) wahrscheinlich erscheinen, daß das Gedicht nachnicänisch sei; indessen widerspricht dem die ganze Christologie des Gedichtes deutlich, und das wiegt weit schwerer als ein derartiger zufälliger Gleichklang, besonders wenn man überlegt, daß die Formeln, ehe sie solennen Charakter gewinnen, in der Regel schon vorher bestanden haben.

2) Vgl. Novatian. de trin. 11: *Sabelliana haeresis sacrilega*. Ps.-Orig. Tractatus ed. Battifol, tr. 3 p. 33: *Praxeas et Sabellius, patripassiani haeretici*.

3) Vgl. Tixeront, Hist. des dogmes I, 352ff.

Sohnes fixieren im Gegensatz zu der sabellianischen Identifikation beider. Die Erkenntnisse, die er vorträgt, stellen sich ihm dar als Auslegung des Taufbekenntnisses und als Verwendung der *sacrae auctoritates divinarum litterarum*, beides widerspricht den Häretikern. Nach diesen Instanzen ist Christus sowohl wahrer Mensch als wahrer Gott gewesen. Mit großer Gewandtheit und in weitem Umfang werden hierfür Schriftzeugnisse beigebracht; die Worte wie die Funktionen Christi erweisen danach sein göttliches Wesen (*deus ex virtutibus approbari* 11). Aus dem ewigen Gott ist, als es dieser wollte, der Logos oder sein Sohn hervorgegangen. Über die Art seiner Geburt aus Gott kann niemand außer ihm selbst etwas aussagen. Sie ist vor der Zeit geschehen, daher steht er als der irgendwie aus dem Vater Geborene, dem Vater näher als alles, indem er zuerst aus ihm dem Ursprungslosen seinen Ursprung nahm. Als göttliche Kraft ist er von jeher in Gott; als zu einer Sonderexistenz erzeugt hat er einen vorzeitlichen Anfang.[1] Durch ihn ist alles geschaffen (Joh. 1, 3), er ist vor allem, aber er ist nach dem Vater, er ist eine zweite aus jenem hervorgegangene *persona*, und er ist *divina substantia*.[2] Aber er ist dies als *natus*; so wird die absolute Einheit Gottes nicht gestört, wie es der Fall wäre, wenn der Logos als *innatus* ein zweites Prinzip und ein zweiter Gott neben dem Vater wäre. *Deus pater* ist der eine Gott, der aber den Sohn als den Herrn und Gott über alles erzeugt hat.[3] Dem entspricht es nun, daß der Sohn dem Vater als sein Diener gehorsam ist[4], sowie daß schließlich der

1) de trin. 31: *ex quo, quando ipse voluit, sermo filius natus est, qui non in sono percussi aëris . . . sed in substantia prolatae a deo virtutis agnoscitur, cuius sacrae et divinae nativitatis arcana . . . filio soli nota sunt, qui patris secreta cognovit. Hic ergo, cum sit genitus a patre, semper est in patre. Semper autem sic dico, ut non innatum sed natum probem. Sed qui ante omne tempus semper in patre fuisse dicendus est, nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est, semper enim in patre, ne pater non semper sit pater . . . Simul ut hic minor sit, dum in illo esse se scit habens originem: quia nascitur et per patrem quodammodo, quamvis originem habet qua nascitur, vicinus in nativitate, dum ex eo patre, qui originem solus non habet, nascitur. Hic ergo, quando pater voluit, processit ex patre, et qui in patre fuit, processit ex patre . . ., substantia scil. illa divina, cuius nomen est verbum.* Die Interpunktion im vorletzten Satz habe ich verändert.

2) s. den letzten Satz der vorstehenden Anm.; dazu 31: *deus utique procedens ex deo secundam personam efficiens post patrem qua filius, sed non eripiens illud patri, quod unus est deus.*

3) Ib.: *si enim natus non fuisset . . . duos faceret innatos et ideo duos faceret deos. — — Ut merito deus pater omnium deus sit et principium ipsius quoque filii sui, quem dominum genuit; filius autem ceterorum omnium deus sit, quoniam omnibus illum deus pater proposuit quem genuit.*

4) Ib.: *quamvis probet illum nativitas filium, tamen morigera obedientia*

Sohn dem Vater alle ihm übergebene Gewalt wieder zurückgibt. „Zwar wird als Gott der Sohn, dem offenbar die Gottheit überliefert und dargereicht ist, erwiesen. Aber nichtsdestoweniger wird als der Eine Gott der Vater dargetan, sofern jene Majestät und Gottheit stufenweise zurückgehenden Schrittes von jenem nämlichen Sohn aufgegeben, zurückkehrt und zurückbiegt zu dem Vater, der sie gegeben hatte“ (de trin. 31). — Man sieht aus diesen Gedanken, wie stark bei Novatian die Furcht vor dem Vorwurf des Ditheismus ist. Er meint ihm dadurch am sichersten zu entgehen, daß er den Vater allein als den ungeborenen ewigen Gott auffaßt, den Logos dagegen sich als zeitweilige persönliche Ausstrahlung aus dem Vater denkt. Hierbei kann er sich ganz subordinatianisch ausdrücken, aber auch die Substanzeinheit zwischen Vater und Sohn betonen,[1]) beides diente ja dem Zweck, die Einheit Gottes festzustellen. Es ist wichtig zu beobachten, wie kräftig letzterer Gesichtspunkt bei Novatian gewirkt hat. Er hat den Sabellianismus auf das schärfste bekämpft, aber er hat sich auch alle Mühe gegeben, den Anlaß zu dem Haupteinwand der Sabellianer aus dem Wege zu räumen.

Der Logos ist Mensch geworden, d. h. er hat sich die Substanz des menschlichen Fleisches wie ein Gewand umgetan. Der leitende Gedanke ist dabei, wie bei Tertullian oder Hippolyt, der, daß der Logos sich mit dem Menschen Jesus verbunden hat, den er annimmt und mit dem er *connexione et permixtione*, oder auch wie der Bräutigam mit der Braut sich vereint. Darin besteht seine Erniedrigung, daß er die gebrechliche menschliche Natur annimmt.[2]) *Carnis assumptio* oder *indutio*,

---

adserat illum paternae voluntatis, ex quo est, ministrum, ita dum se patri in omnibus obtemperantem reddit, quamvis sit et deus, unum tamen deum patrem de obedientia sua ostendit.

1) de trin. 31: *a quo solo* (i. e. *patre*) *haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa, rursum per substantiae communionem ad patrem revolvitur.* Die gesperrten Wörter hat Jackson in seiner Ausgabe (Lond. 1728, S. 248) als verdächtig eingeklammert. Es folgen die soeben im Text übersetzten Worte; in den Zusammenhang will die *communio substantiae* freilich nicht recht hereinpassen. Trotzdem möchte ich die Worte nicht streichen, sondern bloß *rursum* hinter sie setzen und dann verbinden: die Kraft, die in den Sohn vermöge der Gemeinschaft der Substanz hineingeleitet wurde. Daß der Text von de trin. nicht tendenziös korrigiert, wohl aber recht mangelhaft überliefert ist, zeigen die Citate aus dieser Schrift in den pseudoorig. Traktaten Battifols.

2) z. B. 21: *Verbum illud, quod est ante omnem creaturam . . ., adsumit hunc hominem, qui est post omnem creaturam et sic cum illo et in illo habitat in nobis. — Sermonem dei scimus indutum carnis substantiam, eundemque rursus exutum eadem corporis materia, quam rursus in resurrectione suscepit et quasi indumentum resumpsit.* — 13: *de caelo descendit verbum hoc tanquam sponsus ad carnem, ut per carnis adsumptionem filius hominis illuc possit ascendere,*

coniunctio, connexio mutua, permixtio — das sind die Wendungen, in denen Novatian die Menschwerdung oder die Verbindung des Gottes- und Menschensohnes ausdrückt. Aber zu einer schärfer umrissenen Anschauung ist es dabei auch bei ihm nicht gekommen. Er redet von *utraque substantia* in Christus (13), er verwirft die Ansicht als beruhte die Herrlichkeit Christi bloß in einer Prädestination seiner Menschheit, wären dann doch die alttestamentlichen Gerechten vor ihm prädestiniert, während er doch als Gott vor der Welt seine Herrlichkeit innehat (16), er legt andrerseits Gewicht auf die Wirklichkeit des Fleisches Christi, das kein Phantasma, nicht ätherisch oder siderisch gewesen ist, *nostri consors corporis* (10). Fragt man aber, worin die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Substanz eigentlich besteht, so lassen sich nur ganz unbestimmte Formeln als Antwort auffinden. „Es wird angezogen und ausgezogen der Mensch, gleichsam ein aus einem zusammenhängenden Körper bestehender Rock" (*quaedam contexti corporis tunica*, 21). Am meisten wirft noch die Erörterung über Luk. 1, 35 ab: das Heilige, das von Maria geboren wird, soll nicht, wie die Häretiker meinen, an sich als *carnis corporisque substantia* Gottes Sohn sein, sondern der eigentliche Gottessohn ist der Logos, der inkarniert wird in jener Geistwirkung, von der Luk. 1, 35 spricht. Dieser Geist oder Gottessohn nun zieht den Menschensohn an sich und vermengt sich mit ihm, um ihn umzuwandeln in einen Sohn Gottes. Aber nur in uneigentlichem und sekundärem Sinn ist diese Verwandlung des Menschen Jesus zu verstehen.[1]) Sie besagt nicht mehr, als daß die Vereinigung des Gött-

---

unde dei filius verbum descenderat, merito dum per connexionem mutuam et caro verbum dei gerit et filius dei fragilitatem carnis adsumit, cum sponsa carne conscendens illuc, unde sine carne descenderat. — 15: *homo est enim cum deo iunctus et deus cum homine copulatus.* — 21: *utrumque ergo in Christo confoederatum est et utrumque coniunctum est et utrumque connexum est . . ., qui mediator dei et hominum effectus exprimitur, in se deum et hominem sociasse reperitur.* — 25: *tam ex eo quod deus est, quam ex eo quod homo est, Christus intelligatur esse permixtus et esse sociatus.* — 22: *se exinanivit, dum homanae conditionis fragilitatem suscipere non recusavit.*

1) 24: *non principaliter hoc, „sanctum" „quod ex illa nascitur", id est istam carnis corporisque substantiam filium dei esse, sed consequenter et in secundo loco, principaliter autem filium dei esse verbum dei incarnatum per illum spiritum, de quo angelus refert: „spiritus veniet in te" etc. Hic est enim legitimus dei filius qui ex ipso deo est, qui dum „sanctum" istud assumit et sibi filium hominis annectit et illum ad se rapit atque transducit, connexione sua et permixtione sociata praestat, ut filium illum dei faciat, quod ille naturaliter non fuit, ut principalitas nominis istius filius dei in spiritu sit domini, qui descendit et venit, ut sequela nominis istius in filio [dei et] hominis sit, et merito consequenter hic filius dei factus sit, dum non principaliter filius dei est.* Die einge-

lichen und Menschlichen, in der das Heil der Menschen besteht, schon in Christus stattgefunden hat, und daß durch diese Gemeinschaft gewissermaßen der Menschensohn ein Gottessohn wird.[1]. Dieser Art der Vereinigung entspricht es auch, daß nur die Fleischsubstanz Christi dem Tode unterliegt, wie ähnlich ja auch bei den Menschen nur das Fleisch, nicht aber auch die Seele dem Todesverderben verfällt.[2]) Bei der Auferstehung nimmt übrigens der Logos die menschliche Natur wieder an (21 s. oben S. 480 A.).[3])

---

klammerten Worte sind fraglos unecht. Übrigens ist der *spiritus dei* Lk. 1, 35 hier auch dem Logos gleichgesetzt. — Neben letzterer Vorstellung läßt Novatian auch in der Taufe Christus mit Geist ausgerüstet werden, c. 29: *super eum venit et mansit habitans in solo Christo plenus et totus . . ., ut ex illo delibationem quandam gratiarum ceteri consequi possint, totius sancti spiritus in Christo fonte remanente.* — In den jedenfalls mit Novatian im Zusammenhang stehenden pseudoorig. Traktaten ist ausdrücklich die Frage aufgeworfen, warum der Geist über die Jungfrau, und dann wieder bei der Taufe über Jesus gekommen sei (tr. 20 p. 209f. ed. Battifol). Darauf wird zunächst geantwortet: *filius dei ideo primum venit ad virginem, ut hominem sibi exinde in virginis utero plasmaret*, der Gottessohn wird also naiv dem Geist gleichgesetzt. Weiter heißt es: *necesse fuit, ut prius ad illum hominem, quem dei sermo induerat, spiritus sanctus adveniret et sic per ipsum quasi de fonte virtutum ad nos quoque distributa eiusdem spiritus sancti gratia redundaret etc.* Man empfand das Problem nicht mehr, weil der Taufgeist und der Geburtsgeist hypostatisch unterschieden waren.

1) 23: *si ad hominem veniebat, ut mediator dei et hominum esse deberet, oportuit illum cum eo esse et verbum carnem fieri, ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque coelestium, dum utriusque partis in se connectens pignora et deum homini et hominem deo copularet, ut merito filius dei per assumptionem carnis filius hominis et filius hominis per receptionem dei verbi filius dei effici possit. Hoc altissimum atque reconditum sacramentum ad salutem generis humani ante secula destinatum, in domino Iesu Christo, deo et homine invenitur impleri, quo conditio generis humani ad fructum aeternae salutis posset adduci.*

2) 25: *non illud in Christo mortuum esse quod deus est, sed illud in illo mortuum esse quod homo est. Quid enim si divinitas in Christo non moritur, sed carnis solius substantia extinguitur?*

3) Die vielfach Novatian beigelegten „Tractatus Origenis" (ed Battifol Paris 1900) hat H. Jordan hinsichtlich ihrer Lehre sorgfältig untersucht und dabei zum Vergleich die ganze Theologie Novatians herangezogen (Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians 1902). Ich halte für sicher, daß diese Predigten eine lateinische Originalarbeit, und um die Wende des 3. und 4. Jahrh. entstanden sind; gegen die Abfassung durch Novatian liegen aber erhebliche Bedenken vor, bes. die Weise wie die Schrift de trin. ausgeschrieben wird, kommt in Betracht. Die christologischen Formeln (*hominem induere* 13.p. 149; 19 p. 201; 14 p. 154; *carnem hominis induere* 6 p. 73; 17 p. 187; *substantia corpus hominis induere* 17 p. 185. 189; *carnem sicut vestimentum adsumpsit* 19 p. 203 etc.)

Wir fügen sofort hinzu, daß Novatian durch den Anschluß an die Wahrheitsregel auch im 29. Kap. seines Buches eingehend von dem heil. Geist gehandelt hat. Christus hat das Kommen des Geistes als des *paracletus* oder *spiritus veritatis* verheißen. Aber der Geist war schon in den Propheten wirksam, je nach dem Bedarf der Menschen wirkt er zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise, *unus atque ipse est dividens officia sua per tempora et rerum occasiones atque momenta.* Nach Christi Auferstehung ist er in seiner Ganzheit und zu dauernder Wirksamkeit offenbar geworden, sollten doch die Jünger durch Christi Fortgang nicht Waisen werden. Dieser Geist hat in den Aposteln gewirkt und rüstet die Gemeinden mit Charismen aus, er ist nach seiner Taufe in Christus eingegangen (s. oben), er wirkt bei unserer Taufe, er vertritt uns bei Gott, er macht uns heilig und bereitet uns vor zur Unsterblichkeit, er hält die Begierden in Zaum, er erläutert die Wahrheitsregel und überwindet die Häretiker. Niemand, der diesen Geist hat, widerstrebt der Schrift oder führt neue gottlose Satzungen ein. Der Geist zeigt sich in der Beständigkeit der Märtyrer, in der Enthaltsamkeit der Jungfrauen, in der Reinheit der Lehre.[1]) — Das sind wertvolle Gedanken, denn sie

---

stimmen mit Novatian. Die Formel *unigenitus ab ingenito* (3 p. 33; 20 p. 211) ebenso *deus de deo et lumen ex lumine* (6 p. 67), die Harnack (Chronol. II, 409) als nachnicänisch anspricht und Jordan als interpoliert aufgibt (S. 52 ff.), halte ich für unbedenklich, s. über letztere S. 478 A. 1, hinsichtlich der ersteren verweise ich auf die S. 415 A. 2 mitgeteilte Stelle und Novat. de trin. 31, wo ja auch dem ungeborenen Vater der allein geborene Sohn gegenübertritt. Aber freilich hat Novatian selbst die Formel kaum gebraucht. Das zeigt die Wiedergabe von de trin. 29: *nemo negavit Christum dei filium*, im tr. 20 p. 211: *nemo negat Christum verum deum et verum dei filium unigenitum de ingenito natum;* die ganze Umgebung dieser Worte im Traktat ist aus de trin. abgeschrieben. — Auch die Erwähnung der *trinitas* (7 p. 80; 12 p. 138; 14 p. 157) oder die Bezeichnung Christri als *deus noster* (20 p. 212) oder die Formeln: *in quibus non natura dividitur, sed personae distinctae monstrantur* (6 p. 67), *naturae individua unitas* (ib. p. 68) führen nicht in die nachnicänische Zeit.

1) Da große Stücke dieses Kap. in den 20. pseudoorig. Traktat übergegangen sind, so läßt sich der Text von de trin. hie und da verbessern nach dem Traktat und umgekehrt. Einige Hauptstellen: *qui nos dei faciat templum et nos eius efficiat domum, qui interpellat divinas aures pro nobis gemitibus ineloquacibus ... inhabitator corporibus nostris datus et sanctitatis effector ... Erudiuntur enim in illo et per ipsum corpora nostra ad immortalitatem proficere, dum ad decreta ipsius discunt se moderanter temperare ... Hic est qui inexplebiles cupiditates coercet, immoderatas libidines frangit ..., regulam veritatis expedit, haereticos revincit, improbos foras expuit (expellit?) evangelia (evangelica?) custodit ... In hoc spiritu positus ... nemo negavit Christum dei filium aut repudiavit creatorem deum, nemo contra scripturas ulla sua verba depromit, nemo alia et sacrilega decreta constituit, nemo diversa iura conscribit ... Hic ... in mar-*

zeigen uns, welcher Stoff für das Lehrstück vom heil. Geist traditionell geworden war. Auf die Persönlichkeit des Geistes fällt kein Akzent, der Geist wird als die in der Gemeinde wirksame göttliche Macht vorgestellt, die den einzelnen die Wahrheit bringt, sie gut macht, heiligt und für die ewige Seligkeit vorbereitet. Es sind die Gaben Christi, die der Geist dem gegliederten Gemeindeleben einflößt und dies dadurch leitet und heiligt.

Die Darstellung Novatians hat fraglos stark auf die Entwicklung der Lehre im Abendland eingewirkt. Folgende Punkte an ihr sind charakteristisch: 1) die formell durchgeführte Kombination des Geistes mit den beiden anderen Hypostasen, „Probleme" stellt freilich nur die Christologie dem Novatian; 2) der starke negative, aber auch positive, Einfluß der beiden Formen des Monarchianismus. Diese beiden Gegensätze, zwischen denen sich Novat. Darstellung bewegt, haben ihre anziehende wie abstoßende Kraft gegenseitig beschränkt, so ist er zu einer gewissen „Mitte" der Anschauungsweise gelangt. Eine modalistische Neigung findet ihre Schranke an der Furcht die göttliche Personalität Christi zu verlieren, und dieselbe Schranke steht auch der Tendenz Christus als den geistgesalbten Menschen zu fassen entgegen. Andrerseits begrenzt der starke Trieb zur Einheit Gottes die göttliche Sonderexistenz Christi. 3) Hippolyts lebhaftes Interesse an der persönlichen Gottheit des Logos ist der eine maßgebende Faktor in der Christologie Novatians. Dazu kommt die monotheistische Tendenz, die er von Tertullian und Irenäus überkommen hat, sowie die Anregung durch die Formeln Tertullians. 4) So stellt Nov. Lehre einen gewissen Abschluß der christologischen Entwicklung dar. Sie zeigt, wie die Abendländer gewohnt waren, ein formales Schema mit Hilfe einer großen Anzahl von paraten Bibelstellen an den Formeln des Taufbekenntnisses durchzuführen und es an den jeweiligen Gegensätzen zu orientieren und dadurch konkret und lebendig zu gestalten. Daß Gott e i n e r ist, und daß Christus Mensch und auch persönlich Gott ist — das waren die beiden Hauptgesichtspunkte in diesem Schema.

3. Die gelegentlichen Erwähnungen der Person und des Werkes Christi bei den übrigen Lateinern bis 325 beweisen kein dogmatisches Interesse an der Lehre und bringen keinerlei Fortbildungen derselben hervor. Feststeht, daß Christus Gott ist (A r n o b i u s adv. nationes I, 53. 39.

---

tyribus constantem fidem religionis ostendit, in virginibus admirabilem continentiam signatae castitatis (carnis?) includit, in ceteris incorrupta et incontaminata doctrinae dominicae iura custodit, haereticos destruit, perversos corrigit, infideles arguit . . ., ecclesiam incorruptam et inviolatam perpetuae virginitatis et veritatis sanctitate custodit.

42. II, 11. 60: *Christus, licet vobis invitis deus, deus inquam Christus — hoc enim saepe dicendum est, ut infidelium dissiliat et dirumpatur auditus.* Cyprian de pat. 6. ep. 63, 14: *dominus et deus noster*, ep. 51, 1: *deus noster salutaris)*, wenngleich dies in sehr subordinatianischer Weise gelehrt wird, z. B. von Lactantius, nach welchem Gott eine Menge von Geistern hervorbrachte, von denen einer als sein Sohn in die Gemeinschaft seiner Herrschaft aufgenommen wurde. Das ist der Logos oder *virtus, manus, ratio, sermo* des Vaters, durch den er die Welt erschuf.[1]) Der Sohn ist eins mit dem Vater, wie der Strahl mit der Sonne, die Hand mit dem Körper, beide haben eine *mens, voluntas* und *substantia* und sind daher *unus deus.* Neben dem Sohn steht nicht etwa der heil. Geist, sondern aus den Engeln ragt ein anderer mächtiger Geist empor, der aus Neid gegen den Logos abfiel; es ist der Teufel, dem eine Anzahl anderer Geister im Fall folgte. Von dem heil. Geist als besonderer Hypostase redet Lactanz nicht, vielmehr ist der Geist, der einst in David von seinen künftigen Leiden redete, der *spiritus dei, qui fuerat illa passurus post annos mille et quinquaginta* (inst. II, 8, 4). Der Logos ist also ein Geschöpf Gottes wie die Engel, Gott ist der *creator Christi* (Cypr. ep. 73, 18), und Christus ist zugleich der heil. Geist. Dieser Geist Christi ist es dann auch, der weiter in den Jüngern wirkte (Lact. epit. 42). Hier liegt also freilich ein naiver „Binitarismus" vor.[2]) Dieser Logosgeist nun ist vom Vater auf die Erde herabgesandt, er schuf sich in Maria seinen Leib. Gott war Vater seines Geistes ohne Mutter, und Maria war Mutter seines Leibes ohne Vater (inst. IV, 25, 4). Die Menschwerdung ist also die Annahme des menschlichen Fleisches. Derselben bedurfte es aber, um Mittler zu sein zwischen Gott und Mensch (Cypr. quod idola etc. 11), um als Lehrer unter den Menschen durch Wort und Beispiel wirksam zu werden.[3]) Vermöge der doppelten Herkunft, dem

---

1) *denique ex omnibus angelis, quos idem deus de suis spiritibus figuravit, solus in consortium summae potestatis adscitus est, solus deus nuncupatus* (epitome 36, 3. Instit. IV, 6, 2; 8, 7; 14, 20: *propterea quia tam fidelis extitit . . . ut mandata mittentis impleret . . , et dei nomen accepit*, vgl. Cyprian, quod idola etc. 11. *Cum igitur et pater filium faciat et filius patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est* (Lact. inst. IV, 29, 4). *Pater ac filius unum sunt . . ., non potest utique necessitudo tanta divelli, ut duo esse dicantur, in quibus et substantia et voluntas et fides una est* (Epit. 44, 4; der *sanctus spiritus* wird erwähnt inst. IV, 11, 1; 12, 1, aber Hieronymus weiß, daß Lactanz in den verlorenen Briefen an Demetrian *spiritus sancti omnino negat substantiam* (ep. 84, 7).

2) s. Macholz, Spuren etc. S. 25 ff. 30.

3) Arnob. I, 62. Lactant. epit. 38, 8: *iussit igitur eum summus pater descendere in terram et humanum corpus induere, ut subiectus passionibus*

Geist nach aus Gott, dem Fleisch nach aus der Jungfrau Maria, ist er *dei et hominis filius* (Lact. epit. 38, 2. instit. IV, 13, 6: *et deum fuisse et hominem ex utroque genere permixtum*). — In diesen Gedanken besteht eigentlich diese Christologie. Es ist eine Wiederholung des Glaubens des Taufbekenntnisses, den man sich, ohne viel Mühe, einigermaßen zurecht zu legen versuchte. Daß die Gedanken Tertullians den Lateinern nicht verloren gegangen sind, zeigt aber Novatian.

4. Was Tertullian für die Christologie des Abendlandes war, das war Origenes für das Morgenland. Seine Christologie bildet die Grundlage für die Anschauungen der griechischen Lehrer. Aber diese Christologie war einmal vieldeutig — Homousie und Subordinatianismus standen nebeneinander —, sie hing sodann an einem Hauptpunkt — die Seele Christi — mit dem Präexistentianismus zusammen, den man später verworfen hat. Als ganze hat daher niemand diese Lehre reproduziert, aber ihre Elemente wirkten fort, vor allem der Gedanke, daß der Logos göttliche Person und der Usie nach eins mit dem Vater ist. So hat Theognostus im 2. Buch seiner Hypotyposen gelehrt, daß der Sohn aus der Usie des Vaters hervorgegangen sei und sich zu dem Vater verhalte wie der Glanz zur Sonne, der Dampf zum Wasser (*ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ*). Somit sei der Sohn weder identisch mit dem Vater, noch auch ein *ἀλλότριον* im Verhältnis zu ihm, *ἀλλὰ ἀπορροία τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, οὐ μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας,*[1] er ist *ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν . . . πλήρη.*[2]) Gregorius Thaumaturgus[3]): *εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός . . . οὔτε οὖν κτιστόν τι οὔτε ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν* (Glaubensbek. bei Caspari, Alte und neue Quellen etc. S. 10). Andrerseits hat er den Logos auch als *κτίσμα* und *ποίημα* bezeichnet; freilich heißt es aber auch, daß er den Vater und Sohn nur *ἐπινοίᾳ δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν* angesehen habe. Zu beidem bot die origenistische Lehre Anknüpfungspunkte, die Einheit der Substanz (das ist *ὑποστασις*) reicht schließlich über das *ὁμοούσιος* des Origenes nicht hinaus (Basil. ep. 210, 5). Wie ernst Gregor es mit der Gottheit Christi nahm, zeigen die Erörterungen „über die Leidens-

---

carnis virtutem ac patientiam non solum verbis sed etiam factis doceret. inst. IV, 12, 15.

1) s. das Citat bei Athanas. de decretis 25. Über die Zeit des Theognost s. Harnack, Chronolog. II, 66 ff. — Über den etwas späteren Pierius s. Photius Cod. 119.

2) s. F. Diekamp, in Theol. Quartalschr. 1902, 481 ff.

3) Über ihn s. Bonwetsch, PRE. VII³, 156 ff.

fähigkeit Gottes" (s. Ryssel, Greg. Thaum. S. 73 ff.) mit dem Resultat, daß die „Gottheit" zwar gelitten hat, aber ohne das Leiden zu empfinden „auf unsterbliche und leidensunfähige Weise" (c. 13 ff. 8 ff.).

5. Lehrreich für die christologischen Anschauungen der Zeit sind die Auseinandersetzungen zwischen Dionysius von Alexandrien und Dionysius von Rom (c. 260).[1]) — Die Lehre des Sabellius hatte in der libyschen Pentapolis viel Anhänger, auch unter den Bischöfen, gefunden (Ath. sent. Dion. 5). Das ist nicht unverständlich, da auch ein so treuer Origenist wie Gregor. Thaumaturg. auf eine Formel geraten war (*ὑποστάσει ἕν*), die die Sabellianer für sich in Anspruch nehmen konnten. Freilich lag diese Konsequenz durchaus nicht im Sinn des Origenes. Aber wer von ihm gelernt hatte, daß die Usie des Vaters und Sohnes identisch sei, dem konnte es beikommen, diese Identität auch persönlich zu fassen, war doch die Unterscheidung von Substanz und Person noch keineswegs klare Erkenntnis oder Gemeingut. — Dionysius sah sich nun veranlaßt wider den Sabellianismus litterarisch aufzutreten. Er ist dabei von Gedanken seines Meisters Origenes ausgegangen, und zwar betonte er, um des Gegensatzes willen, die subordinatianischen Gedanken desselben. Er hat demgemäß den persönlichen Unterschied zwischen dem Vater und Sohn in den Vordergrund gerückt, ähnlich scheint auch von anderen Lehrern zu Alexandrien damals gelehrt worden zu sein (Ath. de decr. syn. Nic. 26). Der Sohn ist ein Geschöpf des Vaters, das eine andere *οὐσία* als der Vater hat, wie etwa der Weinstock vom Landmann, das Schiff vom Zimmermann, oder die Kinder von den Eltern sich unterscheiden.[2]) — Es waren orthodoxe alexandrinische Christen, welche diese Lehre für bedenklich hielten und ihren Bischof bei Dionysius von Rom verklagten (sent. Dion. 13). Somit tritt eine dritte Anschauung auf den Plan. Den Sabellianern standen Subordinatianer gegenüber, ihrer Anschauung hatte Dionysius nur eine polemisch zugespitzte Formulierung gegeben. Beide Gruppen werden sich an origenistischen Gedanken genährt haben. Aber dieselben Gedanken legten Zeugnis wider sie ab. Das machte diese dritte Gruppe geltend,

---

1) Vgl. Athanasius, de sententia Dionysii und de decretis synodi Nicaen. 25. 26. de synodis 44 (Fragmente aus Dionys. v. Alex. Ep. ad Euphranorem et Ammonium sowie aus dem Elenchus et apol. in 4 Bb. und dem Schreiben des Dionys. v. Rom) und vgl. Dittrich, Dionys. d. Gr. 1867, S. 91 ff., Hagemann, Die röm. Kirche 1864, S. 411 ff.

2) *ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος, καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται*, de sent. Dion. 4. 12. 13. 17. 18. 21.

sie zeigt, daß die origenistische Theologie auch bei den gebildeten Gemeindegliedern Eingang gefunden hatte. Ihre Anklage ist ein Protest der origenistischen Homousie wider den origenistischen Subordinatianismus. Dabei scheint hier zum erstenmal das *ὁμοούσιος* als Ausdruck der Orthodoxie geltend gemacht — auch von dem Papst — zu sein, denn Dionys hält er später für nötig sich gegen die Leugnung des *ὁμοούσιος* zu verteidigen. Diese Ankläger warfen nun dem alex. Bischof vor, er lehre: *αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γενεθῇ, ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν* (sent. Dion. 14), und weiter: *πατέρα λέγων Διονύσιος οὐκ ὀνομάζει τὸν υἱόν, καὶ πάλιν υἱὸν λέγων οὐκ ὀνομάζει τὸν πατέρα, ἀλλὰ διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός* (ib. 16), und: *ὡς ἕνα λέγοντα τῶν γενητῶν εἶναι τὸν υἱὸν καὶ μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί* (ib. 18. de decr. 25). Diese Vorwürfe sind ohne Zweifel berechtigt gewesen.[1])

Interessant ist es im Verhältnis hierzu die Lehrweise des römischen Dionys zu betrachten. Der römische Bischof hält sich mit seinen positiven Gedanken ganz auf dem Boden Novatians und Tertullians, aber er versteht es mit Geschick von diesem Boden aus die obschwebende Frage zu beleuchten. Entsprechend der neuen römischen Theologie findet er den ganzen Glauben in dem Taufbekenntnis zusammengefaßt und rückt daher die ganze Kontroverse auf den Boden der Trinität. Dabei hat er — wieder echt römisch — eine starke Abneigung gegen den Tritheismus, den er dadurch recht kräftig zurückweist, daß er ihn als marcionitisch zu entlarven versucht. Dionys verwirft also jene Lehre einiger alexandrinischer Lehrer, welche die *μοναρχία* zerstört und für sie *τρεῖς δυνάμεις*, ja schließlich *τρεῖς θεούς* einführt, er wendet sich wider die Bezeichnung des Sohnes als eines *ποίημα*, sowie gegen die Annahme eines zeitlichen Anfanges desselben. Vielmehr müsse man nach der Schrift Sohn und Geist eng mit dem Vater verbinden: *ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.* Somit dürfte die *θεία μονάς* nicht *εἰς τρεῖς θεότητας* zerspalten werden, sondern man müsse glauben: *εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον. Οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασῴζοιτο* (de decr. 26). Über die Art der Einheit zwischen Vater und Sohn gibt

1) Daß der alex. Bischof nicht etwa an die *κατὰ σάρκα οἰκονομία σωτῆρος*, wie Athanas. zu seiner Entschuldigung behauptet (z. B. de decr. 25; sent. Dion. 21), dachte, ist aus der Situation ohne weiteres deutlich. Vgl. auch Basil. ep. 9, 2.

das Schreiben, soweit wir es kennen, Andeutungen, die der üblichen Logoslehre entsprechen. *Ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον, ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Das ist der alte Gedanke, daß Gott ohne seinen Logos und seinen Geist nie habe sein können, da diese Kräfte sind, die zu seinem Wesen gehören. Als *λόγος, σοφία* und *δύναμις* muß der Sohn nach Joh. 14, 11 immer in dem Vater gewesen sein. Das *ἦν ὅτε οὐκ ἦν* darf daher nicht von ihm gesagt werden, sondern *ἀεὶ ἦν*. Demgemäß darf auch von einem *ποιεῖν* und einer *πλάσις* in bezug auf ihn nicht gesprochen werden, sondern von einem *κτίζειν* und einer *γέννησις*. Vor allen Dingen ist er von dem Vater erzeugt nach Prov. 8, 25, es ist eine *θεία καὶ ἄρρητος γέννησις*, keine *ποίησις*. Das sind gewiß keine originellen theologischen Gedanken — man merkt ihnen zu sehr das Streben nach dem juste milieu an und das Bemühen zu „retten" —, aber es wäre doch zu viel, wenn man die Aufstellungen des Papstes als nichtssagend bezeichnen wollte. Er hat die Monas und die Trias festgehalten, indem er den Sohn und den Geist als aus dem Vater hervorgehende Kräfte deutete, und er hat sich durch die *γέννησις* des Sohnes der persönlichen Existenz desselben versichert gehalten; hierdurch ist er den Konsequenzen des dynamistischen Monarchianismus, den er nahe streift, entgangen, freilich ohne selbst die Gefahr zu empfinden. Seine Ausführungen zeigen, daß er gewöhnt war, das Taufbekenntnis in der Weise Novatians auszulegen und daß er demgegenüber neue Probleme nicht empfand. Er hatte nicht das Bedürfnis zu diskutieren, sondern er wollte richten. Sachlich fühlte er sich dabei den Anklägern seines alexandrinischen Kollegen verwandt,[1]) er trat mit innerem Recht für sie ein. — — Es ist merkwürdig, wie schnell Dionys v. Alex. den Weg zu der Lehre des Origenes zurückfand. Die Anschuldigungen seiner Gegner sind ihm wirklich wie ein ungeheures Mißverständnis erschienen. Eine gewisse Einseitigkeit seiner früheren Ausführung leugnet er ebensowenig ab als das Ungeschick seiner Bilder, auch an Versuchen sich durch Umdeutungen zu helfen fehlt es nicht. Aber im übrigen kommt er seinen Gegnern in allem entgegen und wendet mit Vorliebe die Termini des römischen Bischofs an: *Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ. — Ἀεὶ τὸν Χριστὸν εἶναι λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν. — Ἀπαύγασμα δὲ ὢν φωτὸς ἀϊδίου πάντως καὶ αὐτὸς ἀΐδιός ἐστιν. — Ὁ υἱὸς ἀεὶ συνὼν τῷ πατρί* (sent. Dion. 15). — Es sei Lüge, daß er das *ὁμοούσιος*

1) Auch auf das *ὁμοούσιος* scheint er, nach sent. Dion. 18. de decret. 25, Gewicht gelegt zu haben; die Formel wird jetzt auch im Abendlande einen guten Klang erhalten haben, das ist für ihre weitere Geschichte bedeutungsvoll geworden.

leugne, wiewohl freilich der Ausdruck nicht biblisch sei (ib. 18. 26; de decr. 25).[1]) — Ὡς γὰρ οὐ ποίημα φρονῶ τὸν λόγον, καὶ οὐ ποιητὴν ἀλλὰ πατέρα τὸν θεὸν αὐτοῦ λέγω (21). — Εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα (ib. 17).

Fast lehrreicher als der Streit selbst ist die Leichtigkeit, mit welcher sich die Parteien verständigen: der römische Bischof wird eins mit den alex. Klägern, und der Bischof von Alex. findet alsbald den Rückweg zum Standpunkt seiner Gegner. Eine gewisse Einheitlichkeit der Gedanken über Christi Person in ihrem Verhältnis zum Vater fängt an sich herauszubilden. Der Streit nimmt sich aus wie eine Weissagung auf die Zukunft: der origenistische Subordinatianismus ruft den Widerspruch des origenistischen Homousianismus hervor, beide können sich nicht miteinander verständigen, da greift Rom ein, mit seiner formalen Interpretation des Symbols entscheidet es im Sinn der Homousianer, es stellt nur Umrisse fest, aber eben darum spricht es das letzte Wort. — Petrus von Alexandria († 311) hat sich nach den wenigen Fragmenten aus seinem Buch περὶ θεότητος gut orthodox, aber ohne kräftigere Spuren von Origenismus ausgesprochen. Der Logos ist Fleisch geworden ἐν μήτρᾳ τῆς παρθένου. Die δύναμις Gottes kam an Stelle der männlichen Kraft über Maria σὺν τῷ ἐπεληλυθότι ἁγίῳ πνεύματι. Der deutlicher gewordene trinitarische Gedanke verlangte diese Unterscheidung, bei der „Kraft" denkt Petrus nicht wie die früheren an den Logos selbst, sondern an die Kraft des Vaters. Christus kam θεότης καὶ ἀνθρωπότης zu,[2]) er war θεὸς ἐνανθρωπήσας, und θεὸς ἦν φύσει καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει (Routh III, 345. 346). Das scheint die Menschwerdungstheorie in unreflektierter Form zu sein.

6. Schließlich ist noch ein Blick auf die Christologie des Methodius v. Olympus († 311) zu werfen.[3]) Methodius ist ein Repräsen-

1) Ich sehe nicht, daß Loofs (DG. S. 222) recht hat, wenn er meint, Dionys habe den Terminus ὁμοούσιος nicht akzeptiert. Sein Bestreben ist darauf gerichtet zu erweisen, daß er schon früher mit den Bildern von Keim und Pflanze, Vater und Kind das ὁμοφυές und ὁμογενές habe ausdrücken wollen, also gegen das ὁμοούσιος nichts haben können, somit erkennt er es in dem durch jene Ausdrücke gegebenen Sinn an, das war aber auch die Meinung des Origenes.

2) s. das Frg. bei Holl, Fragm. vornic. Kirchenv. (Texte und Unters. N. F. V, 2) S. 208, vgl. ep. ad Diognet. 1, 4: ὡς θεὸν ἔπεμψεν, ὡς ἄνθρωπον πρὸς ἀνθρώπους ἔπεμψεν.

3) Opp. ed. Jahn 1865. N. Bonwetsch, Methodius v. Ol. I (Schriften) 1891. Abgesehen vom Conviv. dec. virg., das bei Bonw. fehlt, beziehen sich die Citate auf letztere Ausg. N. Bonwetsch, Die Theologie des Meth. (Abh. der Göttinger Gesellsch. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. N. F. VII, 1) 1903. Allgemeines über die Bedeutung des M. s. unten.

tant der sich herausbildenden vornicänischen Orthodoxie. Von Origenes angeregt, geht er doch mit Bewußtsein allen bedenklichen Elementen bei ihm aus dem Wege. Die Ablehnung der Häresien des Sabellius und Artemas, der Doketen und Ebjoniten steckt den Spielraum seiner Gedanken ab. Er glaubt an die Trias, demgemäß auch an die volle Gottheit Christi, aber in subordinatianischer Fassung. Christus ist der Sohn Gottes, *durch den alles geworden ist* (Vom Igel 7, 3), indem er die ausführende Hand des Vaters ist (de creatis 9), der neben dem Vater und dem Geist, welcher die Erkenntnis des Vaters und Sohnes in sich faßt, den die Christen ergreifen, steht (conviv. VIII, 11. 9. 10; V, 2; III, 8 cf. de resurr. III, 23, 8. 12. v. Aussatz 11, 4. Unterscheidung der Speise etc. 12, 3 f.). Er ist das *vorzeitliche Wort* (v. Aussatz 11, 4. de res. II, 24, 5 vgl. conv. VII, 4; VIII, 9: *προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰώνων*), *πρῶτον βλάστημα* (conviv. III, 4), der *eingeborene Sohn* (de res. III, 23, 6), der aber *ἀρχὴ μετὰ τὴν ἰδίαν ἄναρχον ἀρχήν* ist (de creatis 11), der erste der Erzengel (*τὸν πρεσβύτατον τῶν αἰώνων καὶ πρῶτον τῶν ἀρχαγγέλων* conv. III, 4 cf. v. Igel 7, 3), der Hirte und Führer der Engel (conv. III, 6), der im alten Bunde zu den Propheten geredet hat (ib. VII, 6), größer denn alles nach dem Vater (conviv. VII, 1). An ihn werden Gebete gerichtet (de resurr. III, 23, 11. conviv. 11, 2). Von Anbeginn an ist dieser Logos wirksam und zwar als der, welcher die von Gott ins Sein gerufene Welt ordnet und lenkt, er ist gleichsam die starke Hand, durch die Gott die Welt regiert.[1]) — Nach dem Willen des Vaters nahm der Logos, *der Leidenslose* den *viel leidenden Leib* (vgl. *die Armen ahmte er nach*, v. Leben u. d. vern. Handl. 6, 2) *wahrhaftig* an, und ist wahrhaftig gestorben (de resurr. II, 18, 8; III, 23, 4): *Τοῦτο γὰρ εἶναι τὸν Χριστόν· ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον* (conviv. III, 4). Ein Mensch war also Jesus, in dem Gott wohnte. Diese allgemeine Formel gewährt kein genaueres Verständnis. Die Art, wie Methodius Adam und Jesus zueinander in Beziehung setzt, sowie die Erlösungslehre (s. unten) weist auf Abhängigkeit von Irenäus hin. Methodius meint, der Logos habe den Menschen angenommen, dieser

---

1) de creatis 9: *δύο δὲ δυνάμεις . . ἔφαμεν εἶναι ποιητικάς, τὴν ἐξ οὐκ ὄντων γυμνῷ τῷ βουλήματι χωρὶς μελλησμοῦ ἅμα τῷ θελῆσαι αὐτουργοῦσαν ὃ βούλεται ποιεῖν, τυγχάνει δὲ ὁ πατήρ· θατέραν δὲ κατακοσμοῦσαν καὶ ποικίλλουσαν κατὰ μίμησιν τῆς προτέρας τὰ ἤδη γεγονότα. Ἔστι δὲ ὁ υἱὸς παντοδύναμος καὶ κραταιὰ χεὶρ τοῦ πατρός, ἐν ᾗ μετὰ τὸ ποιῆσαι τὴν ὕλην ἐξ οὐκ ὄντων κατακοσμεῖ.* Richtig Bonwetsch, Die Theol. d. Meth. S. 57: „Hierdurch wird also das Sein der Welt auf den Vater, ihr Sosein auf den Sohn zurückgeführt“. Die göttl. Weisheit als schaffende Hand auch Ps.-clem. Hom. 16, 12.

Mensch sei aber Adam, sodaß durch diesen wie der Tod so das Leben der Menschheit zuteil werde. Dabei erklärt er, daß Christus dasselbe wie Adam geworden sei, indem auch auf diesen der Logos gekommen sei. Hierbei mag an die Ekstase Gen. 2, 21 gedacht sein. Das kann nun nicht der „mythische Gedanke" sein, daß Jesus und Adam dieselbe Person seien, sondern, sofern Adam wie Jesus Repräsentanten der Menschheit sind, sind sie „der Mensch" und somit identisch.[1]) Lehrreich ist dabei aber, daß die Menschwerdung analog gedacht wird der Beziehung des Logos zu Adam im Urstande. Es gehört zum ursprünglichen Wesen des Menschen, daß der Logos ihm einwohnt; dies Wesen, das durch die Sünde gestört war, ist durch Christus restituiert. Die Theorie des Origenes von der Seele Christi hat Methodius nicht angewandt. Er lehrt, daß das Fleisch Christi sich unbefleckt und rein erhalten habe und daß es deshalb gewürdigt worden sei in den Himmel zu kommen und Teil zu erhalten an der Herrschaft des Eingeborenen (conviv. VII, 8. 9). Das sind altertümliche Gedanken (vgl. Hermas), die zeigen — ebenso wie die Adamparallele —, wie selbständig Meth. die Menschheit Jesu gedacht hat und wie locker ihm die Einheit mit dem Logos war. — Den aus der gleichen Substanz bestehenden „wirklichen" Leib hatte der Herr auch in der Verklärung (resurr. III, 7, 12; 12, 3 ff.).

Diese Christologie zeigt, wie unbestimmt noch kurz vor dem großen Kampf die lehrhafte Ausprägung der Gedanken war. — Sicher waren nur die beiden Elemente: der vorzeitliche Gottessohn, der subordinatianisch gedacht wird, ist ein wirklicher Mensch geworden. Das sind wenig bestimmte Gedanken, die an das spätere Dogma nicht heranreichen. Methodius scheint in der Christologie Origenes näher zu stehen als etwa Petrus von Alexandrien. Es waren noch mancherlei Standpunkte nebeneinander vorhanden.[2]) Aber es bedarf nur des konkreten Anlasses — das zeigt in seiner Weise der Streit der Dionyse — um sich zu einigen.

---

1) Conviv. III, 6: *καθὼς ἐν τῷ Ἀδὰμ πρότερον πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω δὴ πάλιν καὶ ἐν τῷ ἀνειληφότι Χριστῷ τὸν Ἀδὰμ πάντες ζωοποιηθῶσιν.* III, 4: *καὶ αὐτὸ τοῦτο Χριστὸν καὶ αὐτὸν* (d. i. Adam) *γεγονέναι διὰ τὸ τὸν πρὸ αἰώνων εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαι λόγον.* Zur Erklärung s. Bonwetsch, Theol. d. Meth., S. 94, die „mythische" Deutung bei Loofs, DG.[4] S. 226. Die Identität von Christus und Adam auch Ps.-clem. Hom. 3, 20, s. noch Henoch 90, 37 cf. 85, 3.

2) Hier sei auch des zeitlich nachnicänischen, aber sachlich vornicänischen Syrers Aphraates (er schrieb 337—345) gedacht (s. Wright, The homilies of Aphraates, Lond. 1869; ins Deutsche übersetzt von Bert in Text. u. Unters. III, 3. 4, wonach die folgenden Citate). Von Christus heißt es, *daß er Sohn Gottes ist und daß er Gott ist, der von Gott gekommen ist* (17, 2 S. 280), *und daß wir durch ihn seinen Vater erkennen* (§ 6, S. 285); auch *das Wort* (מלתא) wird Christus genannt, aber im alten Sinn als göttliche Offenbarung (s. 1 S. 8). Den Juden

§ 18. Die Fortbildung des Kirchenbegriffes.

Quellen: Hippolyt Ref. IX, 12. Tertull. de pudicit. Cyprians Briefe sowie die Schriften de lapsis und de catholicae ecclesiae unitate. Novatians Schriften. Die Briefe des Cornelius v. Rom und des Dionys. v. Alex. bei Eus. h. e. VI, 43. 45. Ambros. de poenitent. ll. 2. Die pseudoaug. Schrift c. Novatian. (vgl. Harnack in den Abhandl. f. Oettingen, 1898, S. 54 ff.). Die Schriften ad Novatianum (dazu A. Harnack in Texte u. Unters. XIII, 1) und de rebaptismate (im Anhang von Cypr. Werken). — Vgl. F. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. I (1897), 155 ff. G. E. Steitz, Das röm. Bußsakr., 1854. Möller-v. Schubert, KG. I², 278 ff. Harnack, Die Lehre v. d. Seligkeit allein durch den Glauben, in Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1891, S. 108 ff. E. Preuschen, Tert. Schriften de poenit. und de pud., 1890. G. Esser, Tert. de pud. und der Primat d. röm. Bischofs in der Katholik, 1902, II, S. 193 ff. E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des röm. Bisch. Kallist (Texte u. Unters. XI, 3), 1893. A. d'Alès, La théologie de Tertullian, 1905, p. 478 ff. — A. Harnack, Art. Lapsi u. Novatianus in PRE. XI³, 283 ff., XIV³, 223 ff. O. Ritschl, Cyprian v. Karth. u. die Verfassung der Kirche, 1885. C. Goetz, die Bußlehre Cypr., 1895. K. Müller, Die Bußinstitution in Karth. unter Cyprian: Ztschr. f. KG. 1896, 1 ff., 187 ff.

1. Es war eine der bedeutungsvollsten Wendungen der Kirchengeschichte, als das Problem der Heiligkeit der Kirche resp. der Bußpraxis mit der Autorität des Kirchenamtes prinzipiell in Beziehung gesetzt wurde; die Frage, wie ist die durch die Taufe gewirkte Heiligkeit trotz der Sünden zu erhalten, bewegte von alters her die Kirche. Sie hatte zur Schaffung eines Instituts, das immer mehr der Taufe koordiniert wurde, geführt. Ein wichtiger Faktor mehr war damit gewonnen, die Kirche zum Staat im Staat, zu einem Bunde der Heiligen unter den Unreinen zu gestalten. Nun ging aber die Leitung der Kirche immer mehr in die Hände der Bischöfe über, und weiter, es wurde der Bedarf nach Buße immer größer. In diesen beiden Tatsachen ist die Verbindung

---

gegenüber wird nachgewiesen, daß sie nicht Anlaß haben, die Bezeichnung als Sohn Gottes als etwas *Absonderliches* (§ 5) anzusehen, da ja das A. T. auch Menschen Götter und Gottessöhne nennt (§ 3). Die Meinung ist nun aber nicht die, daß Jesus etwa nur ein Prophet etc. war. Er ist von *Gott gekommen*, d. h. der Vater hat ihn von *seinem Wesen* (*οὐσία*) abgetrennt und zu den Menschen gesandt (23, S. 402). Es ist eine sonderliche Tat, daß er einen menschlichen Leib annahm (ib. S. 378 f.) und *von der Jungfrau Maria* und *von dem heil. Geist* geboren wurde (S. 388). Gabriel *nahm das Wort aus der Höhe und kam, und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns* (S. 103). Christus ist also seinem Wesen nach Gott, *der Erstgeborene aller Kreaturen* (17, 8 fin. S. 289), *Licht vom Licht* (ib. 2, die einzige nicän. Wendung bei Aphr.). Trinitarische Formeln z. B. 23, S. 411. 412 vgl. 1, 15. — Es sind Gedanken, die in den oben gezeichneten Rahmen hineinpassen. Vgl. P. Schwen, Afrahat 1907, S. 92 ff. Über die etwas älteren Acta Archelai s. S. 469 Anm.

der Probleme der Buße mit dem Amts- und Kirchenbegriff begründet. Einerseits fragte es sich, in dem Maß als der Zudrang zur Buße größer wurde, ob wirklich dieser Weg die Heiligkeit der Kirche sichern könne. Man versteht, daß in Friedenszeiten es vor allem die Sünden geschlechtlicher Unreinheit waren, die diese Frage nahelegten, in Verfolgungszeiten aber die Apostasie, und daß in diesen Zeiten das Problem besonders lebhaft empfunden wurde. Andrerseits ist es begreiflich, daß die Bischöfe, als die anerkannten Inhaber und Hüter der apostolischen Wahrheit und als Leiter des Gemeindelebens, auch dies wichtige Institut ganz in ihre Hände zu bekommen trachteten. Dies Streben hat im Abendland vorgeherrscht, während im Morgenland eine mehr private Anschauung vom Bußinstitut vorlag (s. S. 365). Aber die Berechtigung der Bischöfe zur Sündenvergebung ist schwerem Zweifel ausgesetzt gewesen. Man meinte, daß Gott allein Sünden vergeben könne, bzw. solche Personen, denen er seinen Geist verliehen hat und die Christi, des Urhebers des Lebens, Nachfolger sind, oder die sich eine gewisse sittliche Berechtigung dazu erworben haben. Beides verband sich in den Märtyrern oder Konfessoren, in ihnen sah man vielfach nach dem Schwinden der Prophetie daher die berechtigten Verwalter der Sündenvergebung,[1]) ohne natürlich — zumal in Friedenszeiten — die Amtsträger auszuschließen. Zwei Anschauungen stießen aneinander; nach der einen ist der Inhaber der apostolischen Wahrheit auch Inhaber des Geistes, denn nur in der Tradition wirkt der Geist (vgl. oben S. 296 f.), nach der anderen haben nur die wirklich Frommen den Geist. So empfand Origenes, wenn er den γνωστικός den alten Pneumatikern gleichsetzte und sie zu Leitern der Buße machte, so haben aber auch die abendländischen Kreise empfunden, die sich sträubten dem Episkopat als solchem das Recht der Sündenvergebung zuzugestehen.[2]) Wie die Ideen des Irenäus über die

1) Ep. eccl. Lugd. b. Eus. V, 1, 45 f.; 2, 6 f. 5: *ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέομενον δὲ οὐδένα.* Tertull. de paenit. 9: *presbyteris advolvi et caris dei adgeniculari;* ad martyr. 1; de pud. 22. Dionys v. Alex. b. Eus. h. e. V, 42, 5 f. — Die Märtyrer üben diese Funktion aus als die *cari dei* (cf. *nos deo sacri* von den pneumatischen Asketen Ps.-clem. de virginit. II, 3, 2), die den Geist haben: *nolite contristare spiritum sanctum, qui vobiscum introiit carcerem. — Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus exorare consueverunt, et ideo eam propterea in vobis habere et custodire debetis, ut si forte et aliis praestare possitis* (Tert. ad mart. 1); sodann als die Nachfolger Christi des *ἀληθινὸς μάρτυς,* der *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ* ist (Eus. V, 2, 3) und als die künftigen Richter der Welt (Eus. VI, 42, 5), endlich vermöge ihres Verdienstes und ihrer Fürbitte: *ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοί, τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν . . ., πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν πατέρα* (Eus. V, 2, 6); gegen diesen Gedanken sagt Tertull.: *quis alienam mortem sua solvit nisi solus dei filius?* (de pud, 22.)

2) Knapp spricht Tert. diese Grundanschauung aus: *ecclesia quidem delicta*

Wahrheit und das Amt an dem Gegensatz wider das Geisttum in der Kirche sich herausgebildet haben, so wirkt derselbe Gegensatz in den Gedankenbildungen fort, die uns bei den Namen Kallist, Novatian und Cyprian einfallen. — Das sind die Gesichtspunkte, aus denen sich die Fortbildungen auf den Gebieten der Buße und des Kirchenbegriffes erklären: einmal das Bedenken, ob überhaupt der Weg der Bußpraxis die Heiligkeit feststellt, sodann der Trieb der Bischöfe die Sündenvergebung auszuüben, und das Widerstreben dawider resp. der Glaube, daß nur Gott bzw. ein *πνευματικός* Sünde vergeben könne.

2. Die praktische Handhabung der Buße wie die theoretischen Gedanken über sie waren um das Jahr 200 keineswegs abgeschlossen. Zwar gab es wohl überall ein kirchliches Bußinstitut,[1]) aber die Grundsätze hinsichtlich der Buße differierten. Indem wir auf früher Dargelegtes verweisen (S. 364ff. 437ff.), soll hier nur eine kurze Übersicht gegeben werden. 1) Es handelt sich um eine zweite Buße als eine Wiederaufnahme in die Kirche. 2) Die Praxis scheint zeitweise diese Buße für alle Todsünden gewährt zu haben, und die Theorie folgte ihr darin; das ist auch für Apostasie und geschlechtliche Sünden bezeugt.[2]) Bei den Todsünden handelt es sich wesentlich um Götzendienst, Mord und Hurerei.[3]) Es scheint nun keine Einheit in der Praxis auf diesem Gebiet geherrscht zu haben, Tertullian behauptet de pud. 12: *neque idololatriae neque sanguini* (Mord nach Act. 15, 29) *pax ab ecclesiis redditur*,

---

donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcorum (de pud. 21), vgl. den Antimontanisten Apollonius bei Eus. h. e. V, 18, 7.

1) s. auch die syr. Didascalia: dem Getauften sind alle Sünden vergeben, aber er sündigt wieder, auch wenn er keine Todsünde begeht (c. 20 fin. p. 103 ed. Achelis-Flemming); die Bischöfe bestimmen je nach dem Vergehen die Zahl der Tage des Fastens (6 p. 25), ihnen steht das Binden und Lösen zu (7 p. 28): *denn zu euch, ihr Bischöfe, ist gesagt worden: alles was ihr auf Erden binden werdet etc.* Mtth. 18, 18. *Der Bischof herrscht über Seele und Leib, sodaſs er bindet und löst auf Erden mit himmlischer Macht* (9 p. 50), und zwar gibt er durch Handauflegung den Geist wie in der Taufe (10 p. 55). Wer nicht bereuen will, soll aus der Kirche gestoßen werden (10 p. 56).

2) s. Iren. I, 13, 5. 7 (geschlechtl. Sünden), Dionys v. Kor. b. Eus. IV, 23, 6 (Abfall, Unsauberkeit, Häresie), Tertull. de paen. 8, Orig. c. Cels. III, 51 vgl. oben S. 438 A. 3. Das spricht wider die heute vielfach übliche Anschauung, die Harnack so formuliert: „daß in der katholischen Kirche bis c. 220 der definitive Ausschluß aus der Kirche grundsätzlich die Strafe für Götzendienst, Hurerei und Mord gewesen ist, wobei man für den Gefallenen, sofern er bis an sein Ende als Büßer verharrte, die Verzeihung Gottes im Jenseits vorbehielt“ (PRE. XIV, 229).

3) Die Todsünden (nach 1. Joh. 5, 16) s. bei Tertull. de pud. 19 (oben S. 367) u. c. Marc. IV, 9. Auf Götzendienst, Mord, Hurerei wurde Act. 15, 29 bezogen (Tert. de pud. 12).

und das war auch in Rom die Anschauung zur Zeit Kallists (Ref. IX, 12). 3) Hinsichtlich dieser Sünden hatten die führenden Theologen Bedenken, sowohl Tertullian wie Origenes erschien ihre Vergebung als unstatthaft.[1]) 4) Aber es hat auch später Christen gegeben, die über die Strenge des ganzen Verfahrens murrten, es kommt ja sogar die Ansicht vor, daß wie in der Arche auch unreine Tiere waren, auch in ihrem Abbild, der Kirche, schwere Sünder geduldet werden müßten.[2]) 5) Andrerseits wird es auch in kirchlichen Kreisen nicht wenige gegeben haben, die wie Tertullian als Montanist für die Todsünden die zweite Buße mehr oder minder entschieden verneinten (vgl. Origenes). Tertullian hat diese Position sehr klar formuliert. Es gibt zwei Arten von Sünden: *alia erit, quae veniam consequi potest, in delicto scil. remissibili, alia, quae nulla modo potest, in delicto scil. irremissibili* (de pud. 2). *Ita nihil iam superest, quam aut neges moechiam et fornicationem mortalia esse delicta, aut irremissibilia fatearis, pro quibus nec exorare permittitur* (ib. 19). — Aber im ganzen galt die Regel, die Hippolyt folgendermaßen formuliert: *Gleicherweise hat Gott dieses Gebot allen Menschen gegeben, daß sie, wenn sie sündigen, ihre Schulden bekennen und sich von dem Tod der Sünde durch Fasten, Gebet, Almosen, Weinen und Reue loskaufen sollen*, daß sie *zum Ersatz* gute Werke tun sollen (WW. II, 101. 104), sie sind δι' ἀγαθοεργίας τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐξιλασκόμενοι (in Dan. IV, 31, 5).

3. So etwa lagen die Dinge, als Kallist von Rom (217—222) eine Bußordnung feierlich erließ, die in den Wirren jener Zeit schwere Kämpfe entfesselte.

Kallist[3]) ist der erste gewesen, der damals in Rom auch für Hurerei die zweite Buße gestattete: *Καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας* (Hipp.),[4]) d. h. er erklärte: *ego et moechiae et fornicationis*

---

1) s. Orig. de orat. 28 vgl. Theognost. bei Athanas. ad Serap. ep. 4, 11, Tert. de paen. 7 vgl. oben S. 367. Cyprian ep. 55, 21.

2) de paenit. 10 cf. 5; de idolol. 24: *viderimus enim, si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit*, das muß also ausgesprochen worden sein; vielleicht wirkte die alte Ansicht, daß allen die Buße jederzeit freistehe, noch nach.

3) Die folgende Darstellung ruht auf der Voraussetzung, daß der Bischof, gegen den Tertullian in *de pud.* sich wendet, Kallist ist, und daß somit der Bericht Hippol. Refut. IX, 12 aus Tertull. zu ergänzen ist. So zuerst de Rossi, Bulletino archeol. christ. 1866, p. 26. Stücke aus dem Edikt des Kallist läßt Tertull. erkennen. Einen Rekonstruktionsversuch machte Rolffs a. a. O.

4) So wie Hippolyt seine Anschuldigung ausspricht, ist sie fraglos übertrieben, denn die Vergebung für Fleischessünden entsprach nur der „bereits herrschenden

delicta paenitentia functis dimitto (Tert. de pud. 1). Dies bezog sich aber nur auf die Fleischessünden, — Mord und Götzendienst sind ausdrüchlich ausgeschlossen gewesen (Tert. 5. 6) —, es gewährte auch nur eine zweite Buße, wie Tertull. Polemik beweist. Für diese Neuerung hat Kallist (oder doch seine Anhänger) eine Reihe bes. biblischer Gründe [1]) vorgebracht: Gott ist barmherzig und will nicht den Tod des Sünders usw. (Hes. 33, 11, Tert. 2 in.), es stehe uns nicht zu die Brüder zu richten (Röm. 14, 4, ib.), die Parabeln vom verlorenen Sohn, dem verirrten Schaf (7 f.), Jesu Verhalten zu den Ehebrecherinnen (11), Pauli Handlungsweise (2. Kor. 2, 5 ff. c. 13) usw.; das Thema „Jesus nimmt die Sünder an" ist reichlich variiert worden. Die Buße hat die Vergebung zum Ziel (3), man mag dem Sünder die *communicatio* entziehen, *sed ad praesens;* tut er Buße, so gewähre man sie ihm wieder nach Gottes Barmherzigkeit (18). Macht uns Christi Blut von aller Sünde rein (1. Joh. 1, 7. c. 19), so sei es also durchaus schriftgemäß, wenn Kallist auch den Hurern Vergebung gewährt. Das Recht dazu hat die Kirche, [2]) speziell die Bischöfe oder die *ecclesia numerus episcoporum* (21). Kallist hat sich dabei auf Matth. 16, 18 f. berufen (ib.) [3]) und scheint sich als Nachfolger des Petrus besondere Autorität beigelegt zu haben. [4]) Die gleiche Befugnis hat Kallist übrigens auch den Märtyrern zu-

---

Ansicht" (Loofs DG. S. 208, vgl. oben), sie mag aber damals in Rom nicht üblich und die Ausdehnung, die Kallist der Sache gab, neu gewesen sein; Cypr. ep. 55, 21 erzählt, daß auch in Afrika in früherer Zeit einige Bischöfe die Buße für Unzucht verweigert hätten.

1) Ähnlich wie Tertull. de paen. 8.

2) 21: *sed habet, inquis, ecclesia potestatem delicta donandi. — Unde hoc ius ecclesiae usurpes?*

3) Der Sinn des *δέειν καὶ λύειν* Mtth. 16, 19 gibt noch Ps.-clemens richtig wieder: *περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς, ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς* (ep. Clem. ad Iacob. 2), aber die Deutung auf Vergeben oder Behalten der Sünden ist fast allgemein, sie ist jedenfalls älter als unsere Zeit, s. ep. eccl. Lugd. b. Eus. h. e. V, 2, 5. Didascal. 7 p. 28; 9 p. 50. Tertull. de pud. 21. Origen. in Mt. t. XII, 14. XIII, 31, s. noch Pistis-Sophia 141 fin. cf. 37: aufnehmen und verstoßen.

4) Darauf weist die höhnische Anrede Tertullians: *apostolice,* sowie die Bezeichnung *pontifex maximus, episcopus episcoporum* (de pud. 21. 1). Es lag in der Konsequenz des Traditionsgedankens, daß Kallist die Nachfolge Petri in Anspruch nahm, vgl. hierzu die Stellung des Petrus in den Clementinen, er ist *θεμέλιον ἐκκλησίας* (Hom. 17, 9); nach der Matth.-stelle ergab sich daraus dann das Recht der Sündenvergebung. Origenes hat dagegen polemisiert, daß diese Verheißung sich auf die Person des Petrus bezieht, die *πέτρα* sei *πᾶς ὁ Χριστοῦ μαθητής;* wenn der Inhaber *τῆς ἐπισκοπῆς* sie für sich reklamiert, so hat er nur dann Recht, wenn er Petri *ἔργον* hat, sonst *μάτην καὶ δεσμεῖ καὶ λύει* (in Mt. t. XII, 10. 11. 14. XIII, 31). Das mag sich mit gegen Kallist richten.

gesprochen (22).[1] Der Eindruck dieser Grundsätze des Kallist ist sehr groß gewesen. Alle Welt lief ihm zu, nicht nur Personen, die von Hippolyt aus der Kirchengemeinschaft gestoßen waren, sondern auch solche, die in den häretischen Gemeinschaften nicht geduldet wurden. Kleriker heirateten, vornehme Damen ließen sich in Verhältnisse mit Sklaven und Freigelassenen ein, die von Kallist gegen die Rechtsordnung legitimiert wurden.[2] Dann tauchte der Ablaßkrämer Alkibiades mit seiner „Wiedertaufe“ in Rom auf (s. S. 207).

Aber Kallist hat seine Grundsätze über die Buße nicht nur zur Vergrößerung seiner Gemeinde gebraucht, sondern er hat sie auch zur Steigerung der Macht des Episkopats verwandt. Die Berufung auf Petrus sollte ihm sowohl das Recht auf Sündenvergebung verschaffen, als auch die Autorität als Fundament der Kirche, nicht nur ein besonderes Recht, sondern eine neue objektiv sichere Rechtsstellung in der Kirche. —

Die Vergebung der Sünden ist also wesentlich in die Hand des Bischofs gegeben. Dieser übt sie aus als göttliches Recht. Seine sittliche Beschaffenheit kommt dabei nicht in Frage. Er ist als Nachfolger des Petrus unabsetzbar: *εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι.* Duldet nun der Bischof Sünder in der Kirche, so ist dawider nichts einzuwenden. Es soll das Unkraut neben dem Weizen stehen bleiben, und die Arche enthielt mancherlei Tiere: *καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τὰ καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα· οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως* (Hipp. IX, 12 cf. Tert. de idol. 24).

Wer die Gedanken des Kallist überschaut, ist frappiert über die Kombination, die sich in ihnen vollzieht. Es sind Ausführungen von evangelischem Klang, wenn er die Barmherzigkeit Gottes, der allen vergibt durch Christus, preist. Daneben aber sehen wir den nackten Hierarchismus mit dem Bischof als dem Herrn der Kirche auf Grund seines formalen göttlichen „Rechtes“. Beide Gedanken stehen in Wechselwirkung zueinander. Kallist hat mit richtigem Instinkt die ungeheure

---

1) Nach der Art, wie Tertull. (de pud. 22) von Märtyrern redet, die *ad metalla confugiunt* und dort zu *communicatores* werden d. h. die *communio* mitteilen, *ubi iam aliud martyrium necessarium est delictis post martyrium novis*, liegt die Vermutung nahe, daß Kallist sich auch als Märtyrer hat aufspielen wollen, um *communicator* zu sein.

2) Kallist hat also für Christen die uralte kirchliche Trauung (Ignat. ad Pol. 5, 2. Clem. Pad. II, 11 p. 291. Tert. de pud. 4, ad ux. II, 8) für genügend angesehen.

Bedeutung der Bußinstitution für die Sicherung der Macht des Bischofs erkannt, und er hat andrerseits gesehen, wie prompt und dem praktischen Bedarf entsprechend diese Institution arbeitet, wenn die Hand des Bischofs sie leitet. Diese Kombination hat zum guten Teil die Eigentümlichkeit des abendländischen Christentums bestimmt, sie hat der Buße eine Bedeutung verliehen, die sie in der griechischen Kirche nie gehabt hat, sie hat dem Priester eine seelsorgerliche Stellung gegeben, die über die bloße Technik der Mysterienverwaltung hinausging, sie hat die innersten Erlebnisse der Seelen vor den Augen der Priester bloßgelegt, aber sie hat auch den Grund gelegt zu der Veräußerlichung der Buße, die schließlich nach mehr als einem Jahrtausend zum Sturz des Bußsakramentes geführt hat.

Hippolyt, der Gegenbischof des Kallist, hat ihn bekämpft, aber ohne sieghafte Gründe. Dann ist Tertullian wider ihn vorgegangen (s. de pud.). Jetzt hatte er den Rigorismus konsequent ausgestaltet, zu dem es ihn schon früher hingezogen hatte (oben S. 367), er verwirft die zweite Buße für Todsünden prinzipiell. Er hat die *mollissima et humanissima disciplina* verhöhnt (5) und er hat die Inkonsequenz richtig erkannt, die in der differenten Behandlung der geschlechtlichen Sünde und des Mordes sowie der Apostasie liegt (12. 19). Weiter hat Tertullian die biblischen Gründe seines Gegners zu entgründen versucht, meist dadurch, daß er nachzuweisen sich bemühte, die Bußmahnungen bezögen sich auf die Zeit vor der Taufe (18). 1. Joh. 5, 16 und Hbr. 6, 4ff. verwandte er mit Recht zu seinen gunsten (2. 20). Endlich machte er geltend, daß nur Gott oder dann die Kirche des göttlichen Geistes Sünde vergeben können und wies den Anspruch des Gegners, als Nachfolger des Petrus das Recht der Vergebung zu besitzen, zurück, da dies Recht nur dem Petrus *personaliter* zugesprochen sei, bzw. denen, die ihm innerlich ähnlich sind d. h. den *spiritales: secundum Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae* (21). — Somit hat Tertull. nicht nur die hierarchischen Tendenzen Kallists zurückgewiesen, sondern er hat auch der rigoristischen Auffassung von der Buße kräftig Ausdruck verliehen.

4. Die ungeheure Ausbreitung, die der Abfall in vielen Gemeinden während der Verfolgung unter Decius erfuhr, bedingten eine weitere Fortbildung. Auch solchen, die den Christenglauben verleugnet hatten, mußte die Möglichkeit der Rückkehr in die Kirche gewährt werden, wie es auch in Afrika üblich gewesen war für Hurerei die Buße zu gestatten (Cypr. ep. 55, 20f.; 4, 4). Es ist vor allem Cyprian († 258), der diese Konsequenzen gezogen hat und, im Zusammenhang damit, den katholischen Kirchenbegriff fortgebildet hat.

Während der decianischen Verfolgung stellte sich die Unmöglich-

keit heraus, hinsichtlich der *lapsi*, insbesondere der sog. *libellatici*, bei der zur Herrschaft gelangten Praxis zu bleiben, d. h. dieselben von der *communicatio* der Kirche (der Eucharistie, Cypr. ep. 57, 2) auszuschließen und ihnen die *pax* mit der Gemeinde zu verweigern. Die Gefallenen wandten sich an die *confessores* mit der Bitte um Empfehlungsschreiben (*libelli*), und diese wurde reichlich erfüllt, Tag um Tag sollen die Konfessoren Tausende von Empfehlungsbriefen ohne Untersuchung und Unterscheidung ausgestellt haben (Cypr. ep. 20, 2 cf. 22, 2; 27, 1). Sollten diese zunächst nur als Empfehlungsschreiben verstanden werden (ep. 15, 1; 16, 3; 18, 1; 19, 2; 22, 2 fin. cf. 36, 2), so trug diese Empfehlung doch bald den Charakter des Befehls an sich (s. das Schreiben des Märtyrers Lucian an Cypr. ep. 23 vgl. 27, 1; 21, 3). Dem Recht der Märtyrer widersprach Cyprian nicht, aber er meinte, daß eine Versammlung der Bischöfe gemeinsam mit dem Klerus und der standhaft gebliebenen Gemeinde in der Sache zunächst einen prinzipiellen Beschluß fassen müsse, ehe man — zumal in den Wirren der Verfolgung — handle; dabei wird aber gestattet Personen, die sich auf dem Sterbelager befinden, sofort durch Handauflegung wieder aufzunehmen und ihnen das Abendmahl zu reichen (ep. 18; 19, 2; 20, 3; 26 cf. 31, 6). Das war auch, und schon vorher, der Standpunkt der römischen Kirche (ep. 8, 2; 30, 3. 5. 6; 36, 3). Nun aber haben etliche Presbyter in Karthago — während der Abwesenheit des Bischofs Cyprian — ohne vorangegangene öffentliche Exomologese und ohne Handauflegung, auf Grund jener *libelli*, Gefallene zur Abendmahlsgemeinschaft zugelassen (ep. 15, 1; 16, 2. 3; 17, 2; 20, 2), ja in einigen Städten erzwang die *multitudo*, gestützt auf die Zeugnisse und das Recht der Märtyrer und Konfessoren, von den Bischöfen den Frieden (ep. 27, 3). Diesen aber, die mit den Zeugnissen der Märtyrer in der Hand, den Frieden glaubten fordern zu dürfen, standen solche gegenüber, welche erklärten Buße tun und auf den Spruch des Bischofs warten zu wollen (ep. 33, 1. 2; 35 cf. 36, 1). Die Presbyter, welche sich der bischöflichen Entscheidung nicht fügen, ordnete Cypr. an, von der *communicatio* auszuschließen (ep. 34, 3 cf. 42).

Im Prinzip hat also Cyprian nicht anders geurteilt als jene Presbyter, die Märtyrer und die Gefallenen selbst. Der Unterschied liegt nur darin, daß ihm, nicht anders als den Römern (ep. 30, 6), das stürmische selbstherrliche Gebahren der Konfessoren wie des niederen Klerus, der die ordentlichen Formen der Wiederaufnahme bei Seite setzte, gefährlich erschien. Sodann aber darin, daß er der Ansicht ist, daß *ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur*. Das ist nach dem Wort an Petrus Mt. 16, 18f.

divina lege fundatum, daher ist es eine *audax temeritas*, wenn andere Personen im Namen der Kirche schreiben und handeln wollen (ep. 33, 1 cf. 36, 3). Darin liegt der Fehler, daß *nec per episcopos et sacerdotes domini domino satisfiat, sed relictis domini sacerdotibus contra evangelicam disciplinam nova traditio sacrilegae institutionis exsurgat* (43, 3). Es ist nicht richtig, den Gegensatz, der sich hier kundtut, aus den mehr seelsorgerlichen Tendenzen der Presbyter oder als einen Versuch derselben dem Bischof gegenüber die Selbständigkeit zu bewahren, zu erklären. In Zeiten so großer Erregung, wie die Verfolgung sie mit sich führte, werden alte fast erstorbene Triebe der Religion nicht selten neubelebt. So schien auch jetzt in den Märtyrern der Geist wieder offenbar zu werden (81; 68, 5). Nur dieser Geist vergibt die Sünde durch die, in denen er seine Kraft offenbart hat, und nur die können den Geist geben, die ihn haben. Wozu brauchte man da Handauflegung oder Genugtuung, wenn der Geist entschieden hatte: *paenitentiam agere et deo satisfacere detractant . . ., pacem non dandam sibi postulantes, sed quasi iam datam vindicantes, quod dicant Paulum* (ein Märtyrer) *omnibus pacem dedisse* (ep. 35). Cyprian selbst hat diesen Geist empfunden (s. unten), ebenso ist es diesen Presbytern und den erregten Gemeinden ergangen. Ein Stück Urchristentum erhebt sich in den Märtyrern, der Geist trachtet die Funktionen wieder an sich zu bringen, die der Buchstabe ihm langsam entwunden hatte. Das ist schließlich der Gegensatz zwischen Cyprian und seinen Gegnern; für ihn sind die *divina lex* und die *ecclesiastica disciplina* die obersten Instanzen, denen der Geist, den er anerkennt, sich fügen muß, für diese ist der in den Märtyrern offenbare Geist die höchste Autorität, denen *lex* und *disciplina* unterzuordnen sind. Aber das war ein Aufschwung, den niemand mehr durchführen konnte: mochte man vom empfangenen Frieden reden, man verlangte ihn doch von den Priestern (cf. 36, 2)! Daher war der Kampf entschieden, ehe er erst anging. — Es bildete sich nun eine Gegenpartei unter fünf Presbytern und einem gewissen Felicissimus (ep. 41, 2). War dieser der *signifer seditionis* (59, 9), so war der Presbyter Novatus die Seele der Empörung, *fax et ignis ad conflanda seditionis incendia* (52, 2). Fortunatus wurde der Bischof dieser Partei (ep. 59, 9). Ihr Prinzip war: *lapsos reducere et revocare* (ep. 43, 5), sie sahen dabei von der bischöflichen Entscheidung sowie einer längeren Bußfrist ab (ep. 43, 2). Sie stützten sich auf die Bekenner (ep. 43, 2; 52, 2), deren Autorität war ihre Rechtfertigung, denn sie meinten, man müsse dem Geist mehr gehorchen als dem Bischof.

5. Um dieselbe Zeit kam es auch in Rom zum Schisma. Eine zwiespältige Bischofswahl (Cornelius und Novatian, 251) gab An-

laß dazu (Cypr. ep. 44. Euseb. h. e. VI, 43). Novatian war während der langen Sedisvakanz in Rom (nach Fabians Tod) der Führer der Presbyter gewesen. In zwei Briefen an Cyprian (ep. 30 und 36) hatte er die Grundsätze dargelegt, denen auch dieser folgte. Er war ein Gelehrter von Ruf und ein ernster Asket. Als Theologe wandelte er in den Bahnen Tertullians, nicht anders als Cyprian. Von Tertullian hatte er seine Ideen über die Glaubensregel und die Trinität (oben S. 303 f., 478 ff.), die strenge Anschauung von der Buße und die Forderung der Wiedertaufe der Häretiker überkommen. Auf seiner Seite standen nicht nur einige Presbyter, sondern auch viele Konfessoren. Ein lehrhafter Gegensatz lag zunächst zwischen ihm und Cornelius nicht vor. *Episcopatus aemulatio schismatum mater est,* sagt Tertullian (de bapt. 17), das Wort ging jetzt Erfüllung. Eine große Synode in Rom entschied für Cornelius (Eus. VI, 43, 2), Cyprian trat auf seine Seite (ep. 45), und ebenso die meisten auswärtigen Bischöfe. Der Führer der Presbyter von Karthago Novatus kam nach Rom und schloß sich hier naturgemäß dem Gegner des mit Cyprian verbündeten Cornelius an (Cypr. ep. 47. 50). — Da nun Cornelius beschuldigt wurde selbst *libellaticus* zu sein, und da er möglichste Milde walten ließ (Cypr. ep. 55, 10. 11), so war dadurch Novatian der Weg vorgezeichnet. Er sah sich genötigt, um eine Grundlage für sein Schisma zu gewinnen, die strenge Praxis gegen die *Lapsi* einzuschlagen; er hatte dabei den Vorteil, daß dies die „alte" Praxis war. Aber das barg zwei Schwierigkeiten in sich. Erstens galt die Strenge nur den *Lapsi,* nicht auch sonstigen groben Sündern, wie Ehebrechern und Betrügern (ep. 55, 26 f. cf. c. Novat. 4. 6. 7.); [1]) zweitens waren seine Hauptstützen, die Konfessoren, ja selbst früher die Verfechter der milden Praxis gewesen. Man versteht, daß die Bekenner ihn bald verließen und sich über Betrug beschwerten (ep. 49 cf. 53. 54. Eus. h. e. VI, 43, 6). Ersterem gegenüber fand Novatian den Ausweg, daß er den Götzendienst, d. h. also den Abfall, für die Hauptsünde erklärte, dies sei die Verleugnung Christi, die Verleugnung durch ihn zur Folge hat (Mt. 10, 32 f.) und die unvergebbare Sünde wider den Geist (ep. 55, 27. c. Nov. 2. 3). Indem er die Götzendiener ausscheide, deren Verkehr auch die übrigen

1) Cypr. spricht von *fraudatores et moechi* in Novatians Umgebung; in dem Traktat c. Nov. — Die Kapiteleinteilung oben in den Citaten ist die Harnacks in s. Abh. — heißt es: *maiora crimina, inquit, ignosci non debent, fornicatio et idololatria;* dazu: *si fornicationi ignosci non debet, sicut Novatiano videtur, quanto magis homicidio ant adulterio.* Danach haben die römischen Novatianer zu Ende des 4. Jahrh. Mord und Ehebruch vergeben, nicht aber Hurerei und Götzendienst; sie haben in den beiden letzteren direkte Auflehnung wider Gott erblickt.

Gemeindeglieder beflecke (ep. 55, 27), stelle er die Kirche der καϑαροί und Heiligen her (Eus. h. e. VI, 43, 1. c. Nov. 12). Dabei scheint schon Novatian selbst die Vergebbarkeit auch der Apostasie an sich nicht geleugnet zu haben, nur stehe das Recht dazu lediglich Gott, nicht der Kirche zu, was man übrigens auch sonst von alters her annahm.[1]) War aber nun die große Kirche unrein, so ist es konsequent, daß Novatian ihre Glieder so behandelte wie Häretiker, d. h. bei ihrem Übertritt zu ihm die Wiedertaufe in Anwendung brachte;[2]) dadurch war die Trennung auf das schärfste markiert und wurde das Bewußtsein zu Höherem zu gelangen gesteigert. Die Abendmahlsfeier soll er dazu benützt haben, die Empfänger eidlich zum Ausharren in seiner Kirche zu verpflichten (Eus. VI, 43, 18). Die Eucharistie sollte kein notorischer Sünder erhalten.[3]) So stand die Gemeinde der Heiligen scharf geschieden der unreinen Kirche der Verleugner gegenüber. Der Novatianismus hat sich bald weiter verbreitet und auch im Orient Wurzel geschlagen (Eus. VI, 46, 3. VII, 5). Seine weitere Geschichte gehört nicht mehr her.[4]) Nur ein Punkt muß noch erwähnt werden, die späteren Novatianer haben ihren Standpunkt dadurch ergänzt und befestigt, daß sie den Todsündern überhaupt die kirchliche Vergebung versagten.[5]) Die novatianische Gegenkirche hat sich stellenweise mit den Resten des

1) c. Nov. 10: *nec ego renuo agendam poenitentiam admissae idololatriae, sed ego remittere non audeo, quia crimen hoc ab eo remittendum est, in quem admissum est,* cf. Socrat. h. e. I, 10. Die Anschauung ergibt sich konsequent aus der abendländischen Auffassung der Sünde als einer Gott zugefügten Beleidigung (s. Tertull. Cypr. de laps. 17), neu ist aber die Beschränkung der Beleidigung auf die Idololatrie und die Leugnung des göttlichen Charakters der von der Kirche resp. den Heiligen gespendeten Vergebung, s. dagegen Tertull. de pud. 21.

2) Cypr. ep. 73, 2. Dionys v. Al. b. Eus. VII, 8. Ambros. de poenit. I, 7, 30. — Novatian folgt Tertull. de bapt. 15, der die Taufe der Häretiker für ungiltig erklärt. — Hippolyt Ref. IX, 12 sagt von Kallist: *ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα,* dies bezieht sich sicher auf die Wiedertaufe des Alkibiades im folgenden, für die Hipp. seinem Gegner die Schuld zuschieben möchte.

3) c. Nov. 11: *cur, inquit, corpus domini tradunt eis, quos noverunt peccatores?* Dies ist in dem späten Bericht c. Nov. erzählt (cf. Socrat. I, 10), man kann zweifeln, ob es auf Novatian selbst zurückgeht, da es zu dem ihm nächstliegenden Problem keine direkte Beziehung hat.

4) s. Harnack PRE. XIV, 240 ff. — Die Ausbreitung im Orient wird verständlich, wenn man überlegt, daß dort die origenistische Tradition für Strenge, die Praxis für Milde sprach.

5) s. z. B. Athanas. c. Serap. ep. 4, 13. Socrat. h. e. I, 10. Doch kann diese Praxis nicht überall geherrscht haben, denn der Römer, der den Traktat c. Nov. um 380 verfaßte, kennt nur *idololatria* und *fornicatio* als unvergebbar, s. S. 502 Anm. 1.

Montanismus verschmolzen; einen tieferen Einfluß auf das Ganze der kirchlichen Entwicklung hat sie nicht gewonnen.

In den Gedanken Novatians scheint die Heiligkeit der Kirche in anderer Weise begründet zu sein als es in der Kirche üblich wurde. Harnack hat diese Differenz dahin bestimmt, daß Novatian über Kirche, Absolution und Priestergewalt andere Anschauungen gehabt habe als die Kirche, denn Novatian lasse Gott allein die Sünde vergeben, auf seine Barmherzigkeit dürfe „in allen Fällen mit Zuversicht gehofft“ werden, die Zugehörigkeit zur Kirche sei „nicht die condicio sine qua non der Seligkeit, sondern sie versichert dieselbe in irgend welchem Maße“ (PRE. XIV, 237). Aber diese Auffassung ist aus den Quellen nicht zu begründen. Der feste Ausgangspunkt des Verständnisses liegt in der Weigerung Novatians bestimmte Sünden zu vergeben, sofern die Vergebung derselben durch gewisse Bibelstellen ausgeschlossen sei. Indem aber diese Bibelstellen sicher nur als auf die ewige Versagung der Vergebung abzielend verstanden werden konnten, kann Novatian auch nur hieran gedacht haben. Wenn nun er selbst oder seine Anhänger diesen Gedanken die Beschränkung gaben, daß etwa Gott in der Ewigkeit diese Sünden vergeben könne, so darf darin nur eine Verlegenheitsauskunft erblickt werden, denn 1) war es gefährlich die Sünder geradezu in ein sündhaftes Leben zu stoßen, 2) konnte man so der kirchlichen Kritik die Spitze abbrechen, sofern eben bei Gott alle Dinge möglich sind. Daß sich dadurch die Theorie in einen unlöslichen Widerspruch verwickelte, ist klar, aber derartige Widersprüche sind bekanntlich nicht selten und müssen daher von dem Historiker respektiert werden. — Man könnte nun erwarten, daß Novatian die Heiligkeit der Kirche auf den heil. Geist in ihr begründet hätte, wie das den Märtyrer und Presbytern von Karthago vorschwebte. Zwar hat Novatian das Wirken des Geistes in der Kirche stark betont (oben S. 483 f.), aber daß er dies für seinen Begriff von der Kirche verwertet hätte, läßt sich nicht erweisen. Novatian hat die Heiligkeit der Kirche einerseits auf die Sakramente gestützt, ganz wie die Großkirche, hat aber die Anwendung der Buße aus kirchenpolitischen und archaistischen Interessen eingeschränkt. Andrerseits hat er — und das ist relativ neu — die aktive Heiligkeit der Glieder der Kirche resp. den Mangel an notorischer Unheiligkeit stark betont und zum zweiten Pfeiler der Heiligkeit der Kirche gemacht. Von einem neuen „religiösen“ Kirchenbegriff bei ihm zu reden, ist demnach keine Veranlassung, seine „heilige Kirche“ trug dies Prädikat im sakramentalen, aber auch im moralistischen Sinn. Das ist eine gewissermaßen eigenartige Lösung eines Zeitproblems, aber sie ist in sich widerspruchsvoll wie auch die Bußlehre Novatians. Sie hat seine Orthodoxie nicht

beeinträchtigt,[1]) aber sie hat sich auch nicht als wirksames Prinzip in der Geschichte bewähren können, wie die Geschichte der novatianischen Kirche zeigt.

6. In Karthago fand, nach Cyprians Rückkehr, die vorher angekündigte Versammlung der Bischöfe statt (252). Ihre Beschlüsse stellen das Resultat der Situation, wie sie sich wirklich herausgebildet hatte, dar. Unter den Bischöfen herrschte zunächst Zwiespältigkeit, man stellte Bibelstelle wider Bibelstelle, zuletzt kam ein *temperamentum salubri moderatione* zustande, das weder überhaupt die Hoffnung der Gefallenen zerstören, noch auch zu eilfertig sie erfüllen sollte (ep. 55, 6). Trotzdem wurde de facto das gewährt, was die Gegenpartei des Felicissimus auch gewährte. Im Hinblick auf eine drohende neue Verfolgung wurde beschlossen: *eis, qui de ecclesia domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentari ac dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse.* Hatte man dies bisher nur den in Todesgefahr Befindlichen gewährt, so wird es nun, *sancto spiritu suggerente et domino per visiones multas et manifestas admonente*, auf alle Gefallenen ausgedehnt (s. das Synodalschreiben ep. 57 cf. 55, 6). Dem stimmte auch Rom zu (ep. 55, 6), oder sofern Cyprian die Praxis des Cornelius auch seinerseits einschlug, wurden beide Bundesgenossen und Gegner Novatians. Die scharfe Hervorhebung der Inspiration der Synodalbeschlüsse ist aus dem Gegensatz gegen die Geistautorität der Märtyrer hervorgegangen (s. unten). In der Praxis hat sich dieser Grundsatz freilich nicht sofort überall durchgesetzt (s. ep. 55, 22; 59, 15), aber im Prinzip hatte er gesiegt. Aber nicht hierin liegt die Bedeutung dieser Entscheidung. In der Anschauung von der Buße ist Cypr. ganz auf den Standpunkt seiner Gegner getreten, aber Bischöfe haben den entscheidenden Beschluß gefaßt, die Bischöfe entscheiden im einzelnen über die Sache der *lapsi*, und die Autorität der Bischöfe dürfen sie und ihre Patrone, die Märtyrer nicht umgehen. In diesen Kämpfen hat sich der Kirchenbegriff Cyprians herausgebildet.

Folgende Grundgedanken seien hervorgehoben: 1) die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel, wie diese vom Herrn selbst erwählt und in

1) Dionys v. Al. sagt von Novatian: τήν τε πρὸ αὐτοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν ἀνατρέποντι (Eus. VII, 8), daraus wollte Harnack eine Symboländerung durch N. erschließen (Texte u. Unters. XIII, 1 S. 42), aber ἀνατρέπειν heißt: umreißen, zertrümmern, widerlegen (z. B. Dionys b. Eus. VII, 7, 5), nicht aber: verändern. Was Dionys will, drückt Cyprian deutlicher aus: *non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem, nam cum dicunt: credis in remissionem peccatorum ... per sanctam ecclesiam, mentiuntur interrogatione ... Voce sua ipsi confitentur remissionem peccatorum non dari nisi per sanctam ecclesiam posse* (ep. 69, 7). Vgl. auch Kattenbusch, das ap. Symb. II, 369.

ihr Amt als *praepositi* oder *pastores* (ep. 8, 1; 19, 2; 20, 3; 27, 3; 33, 1; 13, 1; 59, 14) eingesetzt (ep. 3, 3; 48, 4; vgl. Firmilian ib. 75, 16). Dies gilt nicht nur im Sinn einer *ordinatio succedanea* (69, 5), sondern jeder einzelne Bischof wird durch ein *divinum iudicium, de eius sententia* eingesetzt (59, 5). Er ist aber Bischof und sein Opfer und Gebet sind wirkungskräftig, solange er beharrt und ein heiliges Leben führt.[1]) Wer die Bischöfe kritisiert, maßt sich somit ein Urteil über das Urteil Gottes und Christi an, die Kritik der Bischöfe wird also mit denselben Gründen verboten, mit denen man einst die Kritik der Pneumatiker verwarf. *Hoc est in deum non credere, hoc est rebellem adversus Christum et adversus evangelium eius existere, ut cum ille dicat: nonne duo passeres* etc. (Matth. 10, 29) . . . *tu existimes, sacerdotes dei sine conscientia eius in ecclesia ordinari. Nam credere quod indigni et incesti sint, qui ordinantur, quid aliud est quam contendere, quod non a deo nec per deum sacerdotes eius in ecclesia constituantur* (66, 1)?[2]) Dementsprechend werden die Bischöfe bei ihren Beschlüssen und Schriften durch Eingebungen und Gesichte geleitet (z. B. ep. 11, 3. 4; 57, 5; 68, 5; 66, 10; 63, 1; 73, 26 cf. 40; 81 s. auch de aleat. 3, 2).[3]) Cyprian sieht also die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel an. Das faßt zunächst in sich, daß sie das apostolische Recht und die apostolische Wahrheit überkommen haben, sie sind die Repräsentanten der *lex evangelica et traditio dominica*, deren Aufgabe es ist aus Irrtum und Schwanken

1) ep. 65, 4: *fratres ab eorum fallacia separare . . . ab eorum contagione secernere, quando nec oblatio sanctificari illic possit, ubi sanctus spiritus non sit, nec cuiquam dominus per eius orationes et preces prosit, qui dominum ipse violavit.* Und ep. 67, 3 (Synodalschreiben von 37 Bischöfen) wird als Grundsatz ausgesprochen: *omnes omnino ad peccatum constringi quique fuerint profani et iniusti sacerdotis sacrificio contaminati* (nach Hos. 9, 3) und: *plebs obsequens praeceptis dominicis et deum metuens a peccatore praeposito separare se debet nec ad sacrilegi sacerdotis sacrificium miscere* (nach Num. 16, 26). Das sind Gedanken, auf die sich später die Donatisten berufen konnten. Vgl. Reuter, Augustin. Studien S. 254 ff.

2) Das *divinum iudicium* schließt bei der Wahl nicht aus: *populi suffragium, coepiscoporum consensum* (ep. 44, 3; 59, 5; 55, 8; 67, 4. 5; 49, 2), ja es heißt von der *plebs: quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi* (ep. 67, 3).

3) Gesichte werden auch sonst bei Cyprian erwähnt (ep. 16, 4; 39, 1. de mortal. 19. ad Donat. 5, vgl. Alexander v. Jerusalem bei Eus. VI, 11, 1 f., Dionys. Alex. b. Eus. VII, 7, 2. 3, Firmilians Brief ep. 75, 10, sowie die Kritik, welche einige üben ep. 66, 10: *somnia ridicula, et visiones ineptas quibusdam videri*; s. auch den Brief d. Petrus v. Alex. ed. Schmidt, Texte u. Unters. N. F. V, 4[b] S. 9. 11). Übrigens denkt Cypr. nicht an einen ein für allemal mitgeteilten Amtsgeist, sondern an Erleuchtungen, die ad hoc gewährt werden. Dieser Hierarch hat der Schwarmgeisterei nicht fern gestanden.

zurückzuführen zum Ursprung, *ad originem dominicam et ad evangelicam atque apostolicam traditionem* (63, 1. 17; 74, 10). Nachfolger der Apostel sind aber die Bischöfe nicht nur in diesem geschichtlichen Sinn, sondern auch persönlich und zwar durch die Ausrüstung mit heil. Geist. Nicht nur in der Tradition steckt der Geist, wie Irenäus wollte, sondern jeder Bischof wird von ihm erwählt und geleitet und soll dementsprechend ein heiliges Leben führen. Cyprian folgt damit dem Montanisten Tertullian, der als eigentliche Nachfolger der Apostel nur die *spiritales* gelten ließ, aber Cyprian wandte den Gedanken anders: alle Bischöfe sind *spiritales*, aber auch: sind sie letzteres nicht mehr, so haben sie zu ersterem kein Recht. Er hat das hierarchische Traditionsprinzip Tertullians mit dessen montanistischer Geistlehre verknüpft, ja er ist hierin noch über Tertullian hinausgegangen. Er folgte damit den Gedanken des verehrten Lehrers, sicherlich auch persönlicher Erfahrung und endlich dem Zug der Zeit, wie er sich ja auch in seiner Gemeinde geltend gemacht hatte. Der große Bischof, der die Sicherheit des vornehmen Römers so unübertrefflich mit der Autorität des kirchlichen Amtes zu verschmelzen verstand, verband in sich auch die juristische Logik mit einem heißen Herzen, er schwärmte für die Hierarchie und liebte Christus, er war ein praktischer Diplomat hohen Ranges und himmlische Stimmen und Gesichte waren ihm nicht fremd. So ging aus der Zeitlage wie aus dem persönlichen Erleben Cyprians die paradoxe Kombination hervor, von der wir reden. Der Geist scheint wieder aufzuleben: wie einst Hermas die zweite Buße unter seiner Einwirkung erstmalig verkündete, so hat der Geist den Bischöfen zu Karthago die richtige Anwendung dieser Buße mitgeteilt. Haben aber die Bischöfe den Geist, dann sind sie die höchste Autorität der Kirche, die in nichts den Märtyrern nachstehen, dann ist das kirchliche Amt nicht nur historisch auf die Apostel gegründet, sondern die Bischöfe haben wirklich das, was die Apostel auszeichnete, den Geist. Der alte Kampf zwischen den beiden Formen der Leitung der Kirche scheint sich friedlich dadurch zu lösen, daß die amtliche Form die pneumatische in sich aufnimmt und die Pneumatiker sich unterordnet. Aber noch einen dritten Faktor hat Cyprian zum Pfeiler für die Autorität des Amtes zu machen verstanden, es ist das kirchliche Opfer. Vom Opfer ist später zu reden. Hier ist nur zu sagen, daß Cyprian das Abendmahlsopfer als wirkliches Opfer auffaßt, und daß der Bischof dies an Christi Stelle darbringt. Hat nun Christus dies Opfer eingesetzt und haben die Bischöfe seine Einsetzungen aufrecht zu erhalten, so ist das Opfer ihre Aufgabe (ep. 63, 14. 17), wie sie zu seiner Darbringung durch den Geist befähigt sind, sodaß gefallene Bischöfe auch das Opfer nicht vollziehen können: *nec oblatio sanctificari*

illis possit, ubi sanctus spiritus non sit (64, 4 cf. 72, 2). Damit wird die bischöfliche Autorität über die Apostel auf die Höhe Christi selber gehoben. Und dazu kommt, daß der Bischof auch Richter an Christi Statt ist vermöge der Autorität, die Christus ihm gegeben.

2) Daraus ergibt sich die Stellung des Bischofs in der Kirche, sowie seine Funktionen in ihr. Nach Matth. 16, 18f. ist die Kirche auf den Bischof gegründet, und ihm steht die Leitung derselben zu: *inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur* (33, 1). *Unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi* (59, 5). Wie ernst diese Gedanken gemeint sind, zeigt der Streit, den wir kennen gelernt haben. Der Bischof entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche, über die Wiederaufnahme in ihre *communicatio* (16, 1; 41, 2. de laps. 18. 22. 29), er leitet den Gottesdienst als der Priester Gottes, der das Opfer am Altar vollzieht (67, 1), er sorgt für die Bedürftigen. Er tritt für die reine Tradition, gegen den Irrtum, ein (ep. 63, 17. 19; 74, 10).[1] Er ist der *praepositus*, der die *laici* oder die *plebs* zu regieren hat, vermöge göttlicher Autorität. — 3) Die Bischöfe bilden nun aber ein *collegium*, den *episcopatus*. Auch das hatte sich in der Wirklichkeit längst vollzogen; die Synoden hatten es vorbereitet, Briefe der Bischöfe untereinander leiteten zu gemeinsamer Aktion an und stärkten das Bewußtsein der Einheit. Auf dieser Einheit beruht die Einheit der Kirche. Die ganze Kirche bildet ein zusammenhängendes Gefüge (*ecclesiastici corporis compago*, ep. 55, 24). Der Episkopat ist das Einheitsband. *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur; ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur* (de unit. eccl. 5). *Ecclesia, quae catholica una est . . . sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata* (ep. 66, 8). In diesem Zusammenhang heißt es: *illi sunt ecclesia sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, ut qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui pacem cum sacerdotibus dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt* (ib.). Diese Einheit des Episkopates ruht auf der gemeinsamen göttlichen Erwählung und Ausrüstung als Nachfolger der Apostel, und kommt in dem gleichen Sinn (z. B. 75, 3), in gemeinsamen Beratungen und in der gegenseitigen Anerkennung zum Ausdruck (vgl. ep. 19, 2; 20, 3; 55, 1. 6. 7. 24. 30 cf. 75, 4. 45 usw.). Hierdurch gewinnt auch die Synode einen neuen

1) Vgl. O. Ritschl a. a. O. S. 216ff. Sohm, Kirchenrecht I, 205ff. 258ff.

Sinn. Ursprünglich waren die Synoden überhaupt Versammlungen von Christen, in denen die Bischöfe naturgemäß das entscheidende Wort sprachen (Eus. h. e. V, 16, 10; 23, 2). Jetzt fällt prinzipiell die Entscheidung den vom heil. Geist inspirierten Bischöfen zu (Cypr. ep. 57, 5), mögen immerhin auch Laien und niedere Kleriker an der Synode teilnehmen (ep. 19, 2).[1])

4) Die Einheit wird daran sichtbar, daß der Herr zunächst Petrus die apostolische Vollmacht gab: *hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur* (de un. eccl. 4 cf. ep. 75, 16; 33, 1; 43, 5). Petrus und die ihm zugeteilte Vollmacht ist also ein Symbol für die Einheit der Kirche wie ihrer Macht. Dieselbe Macht hat ja der Herr auch den übrigen Aposteln ausdrücklich gegeben, indem er ihnen den heil. Geist und die Vollmacht der Sündenvergebung verlieh, Joh. 20, 21 ff. (75, 16). Zwar wird auch jetzt noch die römische Kirche *catholicae ecclesiae radix et mater* genannt, wie Irenäus und Tertullian es getan hatten (ep. 43, 3), aber dem gesteigerten Episkopalismus entsprechend, spielt Mt. 16 mit der Persönlichkeit und dem Thron Petri die Hauptrolle: *ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est* (59, 14). Aber hierin liegt doch wieder mehr als die Betrachtung Petri als eines Apostels unter den anderen, in der Theorie faßt man es so auf, die Praxis greift unwillkürlich darüber hinaus, Rom wird das Zentrum der Kirche, Petrus *dux ac princeps apostolorum* (de rebapt. 9), seinen Nachfolgern kommt der *primatus* unter den Bischöfen zu. An den römischen Bischof wenden sich spanische und gallische Bischöfe mit der Bitte um Wiedereinsetzung und Anerkennung, und an seinem Spruch hängt in der Tat die Entscheidung, das bezeugen auch die, die, wie Cyprian, mit seiner Entscheidung unzufrieden sind (ep. 67, 5; 68, 1—3). Diese Stellung hat Stephan von Rom (254—57), der gegen die Wiedertaufe von Novatianern wie Häretikern war (s. unten) prinzipiell in Anspruch genommen, er redete von seinem *primatus*, er verlangte Gehorsam von den übrigen Bischöfen (71, 3), er ließ sich nicht auf Verhandlungen mit ihnen ein, sondern behandelte sie, falls sie sich nicht fügten, als Exkommunizierte

---

1) Von jährlich stattfindenden bischöflichen Synoden berichtet Firmilian (Cypr. ep. 75, 4 vgl. schon Tertull. de iei. 23). S. überhaupt A. Hauck, Synoden PRE. XIX, 263 ff. — Sohm (Kirchenrecht I, 277 ff.) legt viel Gewicht darauf, daß auch der niedere Klerus an den Beschlüssen teilnimmt, aber er gesteht selbst zu: „die Mitwirkung und Zustimmung von Volk und Klerus war schon um die Mitte des 3. Jahrh. in der Mehrzahl der Fälle zu einer bloßen Form geworden" (S. 306), und daß nur die Stimmen der Bischöfe gezählt wurden (S. 301 f).

(Firmilian b. Cypr. ep. 75, 25). Der Grund dafür war das Bewußtsein Nachfolger des Apostelfürsten zu sein: *qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat* (ep. 75, 17). — Diesem Verhalten hat es an scharfer Kritik nicht gefehlt. Cyprian war keineswegs gewillt den römischen Primat anzuerkennen, er wußte Mtth. 16 den Vorgang Gal. 2 entgegenzustellen (71, 3) und hat die Anmaßung und Hartnäckigkeit des Römers schonungslos getadelt (ep. 74, s. auch 59, 2. 14; 67, 5), der Kappadocier Firmilian hat ihm dabei tapfer sekundiert (ep. 75). Aber in diesem Kampf hat Stephan gesiegt.

5) Die Bischöfe sind die von Christus eingesetzten Regenten der Kirche, und der Episkopat ist die von Gott gegebene Form, die den Stoff der Gemeinde gestaltet und zur Einheit zusammenfaßt. Aus dieser Anschauung ergibt sich naturgemäß die Konsequenz, daß nur der zur Kirche gehört oder Christ ist, der dem Bischof sich unterordnet. Nach Irenäus gehörte der zur Kirche, der den von dem Bischof als apostolisch garantierten Glauben teilte, nach Cyprian ist der Bischof selbst Gegenstand des Glaubens und der religiösen Unterwerfung. *Nec enim ignoramus unum deum esse, et unum Christum esse dominum . . ., unum sanctum spiritum, unum episcopum in catholica esse debere* (ep. 49, 2). *Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini voce fundata* (43, 5). Gehört aber der Episkopat zum christlichen Glauben, so ist Auflehnung wider ihn Unglaube und Auflehnung wider Gott. Somit ist der Schismatiker, und wäre er auch ein orthodoxer Mann wie Novatian, dem auch Cyprian keine Häresie nachweisen kann oder will, als solcher zugleich Häretiker (59, 5; 66, 5; 52, 1; 69, 1. 5. de unit. 10 cf. ad Novat. 1. 8. de rebapt. 10). Wer sich dem rechtmäßigen Bischof nicht unterwirft, kommt dadurch um die Gemeinschaft mit der Kirche und um das Heil: *quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est* (55, 24 von Novatian gesagt! cf. 43, 5. de unit. 17. 19). Der gleiche Glaube, auf welchen jene sich berufen, nützt ihnen so wenig als er der Rotte Korah genützt hat (ep. 69, 8). Es ist immer Spreu, was von der Tenne fortgeweht wird (de un. eccl. 9. ep. 66, 8), würde der Betr. auch Märtyrer um des Glaubens willen (ep. 73, 21): *quia salus extra ecclesiam non est.* Die rechten Glieder der Kirche werden also vor allem den Bischof anerkennen und ihm gehorchen. So bleiben sie in der einen Kirche, außerhalb welcher kein Heil ist: *habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* (de un. 6). Wie die Kinder zum Vater verhalten sich die Gemeindeglieder zum Bischof (ep. 41, 1), wie Brüder die Genossen der *fraternitas* untereinander, indem sie Friede und Liebe walten lassen und alle Zwietracht und Spaltungen meiden, brüderlich zusammen betend und auch die irdischen

Güter einander mitteilend (de unit. 8. 9. 12. 13. 15. 24 f. de orat. dom. 8. 30. de op. et eleem. 25 fin. de pat. 15. de zel. et liv. 6).

6) In dem Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe[1]) zog Cyprian eine weitere Konsequenz aus seinem Kirchenbegriff, die aber zugleich zeigt, daß seine Anschauung nicht in ihrem ganzen Umfang der allgemeinen Überzeugung entsprach. Die Frage über die Taufe der Ketzer war durch Novatians Wiedertaufe der kirchlichen Christen brennend geworden (oben S. 503). Es lag sehr nahe der novatianischen Gemeinde Gleiches mit Gleichem zu vergelten und die Überläufer von dort ebenfalls neu zu taufen. Diesen Weg hat Cyprian eingeschlagen, es ist sicher, daß er dabei — ebenso wie Novatian — auf Tertullians Theorie (de bapt. 15) zurückgeht, oder vielmehr, daß diese Theorie damals in Afrika in allgemeiner Geltung stand, denn die unter Cyprian in Karthago auf drei Synoden versammelten Bischöfe (im J. 255 und 256) berufen sich bei ihrem Widerspruch gegen die Gültigkeit der ketzerischen Taufe auf ihre Vorgänger und einen bestimmten Beschluß derselben (ep. 70, 1; 71, 4; 73, 3). Doch hat man sich in Afrika noch erinnert, daß früher dort die entgegengesetzte Praxis herrschte, während der Kappadocier Firmilian bezeugt, daß bei ihm stets die Wiedertaufe der Häretiker üblich gewesen sei (ep. 75, 19). Aus den Briefen des Dionys von Alexandrien geht hervor, daß in seiner Heimat die Wiedertaufe nicht bräuchlich gewesen zu sein scheint (Eus. h. e. VII, 7, 4. 5; 9, 2). Dagegen schrieb Stephan von Rom: *si qui a quacunque haeresi venient ad nos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum* (Cypr. ep. 74, 1 cf. 72, 1; 75, 14). Sofern eine irgendwie christliche Taufe vorlag, wurde diese in Rom für genügend erachtet, man fügte bloß eine Belehrung über den rechten Glauben hinzu, sowie die bischöfliche Handauflegung oder die „geistliche Taufe" als Mitteilung des Geistes.[2]) Daß dies die alte Praxis ist, geht daraus deutlich hervor, daß sie die alte Unterscheidung von zwei Bestandteilen der Taufe (oben S. 357 f.) deutlich voraussetzt, die ja gelegent-

1) Vgl. J. Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit 1901. L. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cypr. etc. 1902, S. 84 ff. J. Ernst, Papst Stephan I. u. der Ketzertaufstreit 1905. N. Bonwetsch PRE. X³, 270 f. J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 392 ff.

2) s. die Schrift *de rebaptismate*, die sicher in unsere Zeit fällt (J. Ernst in Hist. Jahrb. 1898, 499 ff. W. Schüler in Ztschr. f. wiss. Theol. 1897, 555 ff. Harnack Chronol. II, 395), c. 1. 10: *si vero (baptisma) ab alienis traditum fuerit, . . . poenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis . . . tantummodo baptismate spiritali, id est manus impositione episcopi et spiritus sancti subministratione subveniri debeat.*

lich auch bei Cyprian noch hervortritt.[1]) Dann war der Gedanke der: eine Beziehung zu Christus ist bei allen denen anzunehmen, an denen die Taufe im Namen Christi vollzogen wurde, aber um den Geist zu empfangen, bedarf es der exhibitiven Einwirkung der Kirche, die den Geist hat. Indem man in Rom diesen Gedanken noch verstand, während für Cyprian die Taufe wesentlich der eine Akt der Wiedergeburt ist, — ebenso Firmilian, ep. 75, 17 — begreift sich der Gegensatz. Dazu kommt eine Differenz in der Anschauung von der Kirche. Cyprian denkt an die vom Geist erfüllten Bischöfe, die allein imstande sind das Wasser zu heiligen: *mundari et sanctificari aquam per sacerdotem Christi* (ep. 70, 1), die häretische Taufe ist ihm nur eine *sordida et profana tinctio* (70, 1; 72, 1; 73, 6. 21 etc.). Der Römer dagegen läßt die Institution als solche wirksam werden: bringt das Wasser, resp. der Name Christi, nach Christi Verfügung eine Beziehung zu Christus, so geschieht das eben überall und unter allen Umständen.[2]) — Diese Differenz wird

---

1) s. bes. ep. 72, 1: *parum sit eis manum imponere ad accipiendum spiritum sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum, tunc enim demum plene sanctificari et esse filii dei possunt, si sacramento utroque nascantur, ... ex aqua et spiritu* (Joh. 3, 5).

2) Unsere Darstellung gründet sich auf die merkwürdige und bedeutende Schrift de rebaptismate. Man kann den unbekannten Verfasser den ersten Scholastiker nennen, denn die Methode der Scholastik, Gegensätze aufzudecken und dann miteinander auszugleichen, befolgt auch er (c. 1 fin.). Das Problem der Schrift ist, ob die, welche von Häretikern, aber *in nomine Jesu Christi* die Taufe empfangen haben, bei ihrem Eintritt in die Kirche nur der bischöflichen Handauflegung bedürfen zum Empfang des Geistes, oder ob sie, wie Cyprian will, wiederzutaufen sind. Der Verfasser entscheidet sich unbedingt für die römische Praxis. In scharfsinniger Erörterung zeigt er, daß im N. T. die Wasser- und die Geisttaufe keineswegs notwendig zusammenfallen. Schon Johannes unterscheidet seine Wassertaufe von Christi Geisttaufe (c. 2), Act. 8, 15 sind beide Taufen deutlich unterschieden (2), Act. 1, 44—48 geht die Geisttaufe der Wassertaufe voran (5). Nun sind zwar gewöhnlich die beiden Taufen miteinander verbunden als *baptisma spiritus et aquae* (2. 10), aber es kann auch jetzt noch die Geisttaufe viel später vollzogen werden als die Wassertaufe. Sie erfolgt in der Regel durch die bischöfliche Handauflegung (*baptisma spirituale id est manus impositio episcopi*, 10), aber auch durch Gott selbst *occulta largiente et operante* (4. 2. 11). Sonach braucht der von Häretikern Getaufte nur seinen Glauben zu ändern, Buße zu tun (10. 14) und die bischöfliche Handauflegung nachzusuchen, einer Wiedertaufe bedarf es nicht, falls er im Namen Jesu Christi getauft worden ist. Der Verf. spricht immer wieder von der Taufe *in nomine Christi* oder der *invocatio nominis Christi* (z. B. 1. 4. 12. 13. 14 f. 6. 10). Er kennt und anerkennt die allgemein bräuchliche triadische Taufe, er ist aber der Ansicht, daß auch die Taufe auf den Namen Jesu genüge, und zwar weil diesem Namen eine besondere Kraft innewohnt, die Wunder wirkt, selbst wenn *homines extranei* ihn anwenden (7). Der Name Christi ist der wesentliche Bestandteil der Wassertaufe;

noch deutlicher, wenn man die Gründe überblickt, die beide Gegner angeführt haben. Nach Cyprian haben nur die Bischöfe das Recht zu taufen (73, 7), nur wer selbst den Geist hat, kann ihn anderen geben und die Sünden vergeben (69, 10. 11; 70, 1. 3; 73, 7; 74, 5 cf. 75, 9), nur der zuerst in der Kirche Geborene kann den Geist erhalten (74, 7), der Glaube der Häretiker ist ein anderer als der der Kirche (73, 21). Endlich hat sich Cyprian der Tradition gegenüber immer wieder auf das *consilium sanae mentis* berufen (68, 2; 71, 3; 73, 13; 74, 2. 3. 9 cf. 75, 19) und die Wahrheit der Gewohnheit gegenüber gepriesen. *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum* (71, 3); *consuetudo sine veritate vetustas erroris est* (74, 9). Das heißt, er hat sich auf die logische Konsequenz aus seinem Kirchenbegriff und auf seine persönliche Überzeugung berufen. Dagegen hat Stephan sich auf die alte Tradition gestützt und die Berufung auf seinen apostolischen Primat hinzugenommen (75, 17);[1]) auch seine *sana mens* wird dabei

---

um der Kraft willen, die nach Act. 4, 12. Phil. 2, 9 ff. diesem Namen einwohnt, haben die Apostel auch solchen, die den Geist hatten, die Wassertaufe befohlen (5 fin. 6). Die Ansicht des Verf. ist also, daß wegen der zauberhaften Kraft, die dem Namen Christi einwohnt, und sich wirksam erweist, auch wenn Häretiker den Namen benützen, eine Taufe auf diesen Namen als genügend anzusehen ist, freilich nur im Sinn eines *initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus . . ., quod possit postmodum residuis rebus impleri* (7); diese Ergänzung (*invocatio nominis Iesu . . ., si rite suppleta postea fuerit*, 12) würde im Sinn des Autors in dem Glauben an die triadische Bekenntnisformel und in dem Empfang der Handauflegung bestehen. Das persönliche Interesse des Autors richtet sich durchaus auf die Geisttaufe. Außer der Kraft des Jesusnamens und der *non modica praerogativa*, die er verleiht (6), weiß er nichts von der Wassertaufe zu sagen, auch nicht die Wirkung der Vergebung, die persönlichen religiösen Wirkungen haften an dem Geist, der freilich in der Regel mit der Wassertaufe zugleich empfangen wird. Cyprian hat (ep. 73, 16—18) die Jesustaufe des Autors scharf zurückgewiesen. Der Autor ist ein Bischof (10), der zu Stephan hält. Hat Cyprian, wie der Autor ihm vorwirft (3 init.), den Geist möglichst eng mit der Wassertaufe verbunden, so hat sein Gegner die Wassertaufe und den Geist möglichst voneinander getrennt. Er hat Cyprian einen streitsüchtigen Neuerer genannt (3. 8) und für seine eigene Ansicht die alte Tradition in Anspruch genommen (15 fin. 19). Mag er auch selbst im polemischen Interesse die Tradition einseitig gedeutet haben, so ist doch das Vorhandensein solcher Traditionen im Gesichtskreis eines italischen, Rom nahestehenden Bischofs des dritten Jahrhunderts überaus merkwürdig. Im übrigen erkennt man in der Schrift auch eines der Motive, die später zur grundsätzlichen Abtrennung der bischöflichen Konfirmation von der Taufe führten. — Vgl. Ernst in Ztschr. f. kath. Theol., 1900, 425 ff. Beck in Katholik, 1900, I, 40 ff. H. Koch, Die Tauflehre des lib. de rebapt., 1907.

1) Vgl. Cyprian in der Praefat. der Sentent. episcop.: *quid sentiamus, proferamus neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem, si diversum*

mitgesprochen haben in Gestalt der kirchenpolitischen Erwägung, den Novatianern den Rücktritt zu erleichtern.[1])

Stephan ist bei seiner Überzeugung geblieben und es ist ihm bitterer Ernst mit ihr gewesen, sodaß er Cyprian ansah für einen *pseudochristum et pseudoapostolum et dolosum operarium* (ep. 75, 25), die Gemeinschaft mit den afrikanischen Kirchen (ib. 6. 24. 25), sowie mit den kleinasiatischen aufhob (Dionys b. Eus. VII, 5, 4).[2]) Demgegenüber hat Cyprian nur gewagt, die afrikanische Praxis als auch berechtigt zu bezeichnen, die entgegengesetzte Anschauung aber ebenfalls anerkannt (z. B. sent. episcop. praefat.; ep. 72, 3; 73, 26). Aber Cyprian scheint die Genugtuung zuteil geworden zu sein, daß Sixtus II. von Rom (257—258) nicht nur seinen Kirchenbegriff akzeptierte, sondern auch endlich an allen Gefallenen die Vergebung vollzog, auch darin den Afrikanern folgend.[3]) Die römische Beurteilung der Ketzertaufe ist beibehalten worden, doch hatte ja auch Cyprian dieselbe freigestellt.[4]) Diese Praxis hat sich im Abendland bald durchgesetzt, während im Orient während des ganzen vierten Jahrhunderts die Wiedertaufe der Häretiker die Regel blieb.[5])

---

senserit, amoventes, neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit. Diese Worte auf der Herbstsynode 256 sind veranlaßt durch ein Schreiben Stephans (das aus ep. 74 zu erschließen ist), s. Nelke a. a. O. u. Harnack, Chronol. II, 358f.

1) Vgl. Harnack, Texte und Unters. XIII, 1, S. 22. 67.

2) s. Nelke a. a. O. S. 109. 126. 129ff., dagegen J. Ernst, Papst Stephan I. etc. S. 80ff.

3) s. die Schrift *ad Novatianum*, von der Harnack a. a. O. es im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht hat, daß sie Sixtus II. angehört.

4) Über die schweren Kämpfe um die Wiederaufnahme der *lapsi* in Rom von 306—309 wissen wir nur wenig, damals scheinen die römischen Bischöfe Marcell. I und Eusebius wieder eine strengere Praxis vertreten zu haben, s. Harnack PRE. XII³, 259.

5) Basilius der Gr. weiß, daß in Kappadocien die römische Verwerfung der Wiedertaufe anerkannt ist, ist aber der Meinung, daß sie an Häretikern vorzunehmen ist (ep. 188, 1; 199, 47, vgl. K. Holl, Amphilochius v. Ikonium 1904, S. 23). Zu Nicäa (325) wird die Wiedertaufe der Anhänger Pauls v. Samosata beschlossen (can. 19), ebenso hat Athanasius die Taufe der Arianer für nichtig erklärt (c. Arian. or. II, 42. 43). Cyrill v. Jerus. verlangt die Wiedertaufe der Häretiker, weil ihre erste Taufe keine wahre Taufe gewesen (procat. 7), s. noch Const. ap. VI, 15. — Auf der Synode zu Arles im J. 314 wird im Hinblick auf die afrikanische Wiedertaufe festgestellt, daß eine solche nicht stattfinden soll, falls die Taufe des Häretikers auf die Trias vollzogen ist; dann genüge die Handauflegung, kennt der Täufling die Trias nicht, so ist er wiederzutaufen (can. 8). Bei Augustin steht die Gültigkeit der Ketzertaufe fest (z. B. de bapt. I, 5, 7; 12, 18. VI, 1, 1).

7. Blicken wir auf die dargestellte Entwicklung zurück, so ist zunächst erkennbar, wie eng die Geschichte des Bußinstituts mit der Entwicklung des Kirchenbegriffs verbunden ist (s. oben S. 494). Sodann aber, daß diese Entwicklung im ganzen eine Einheit darstellt, die durch Cyprian ihren klassischen Ausdruck erhielt. Diese Einheit besteht in einer Fortbildung des Gedankens des Irenäus und des Tertullian: der Bischof als Inhaber der apostolischen Wahrheit ist nach göttlichem Recht der Regent der Kirche und des kirchlichen Lebens, sodaß der Abfall von ihm zugleich Abfall von Kirche und Christentum ist. Nun aber haben die Römer — Kallist, Novatian, Stephan — die Autorität des Bischofs ausschließlich auf seine amtliche Stellung begründet und demgemäß in den gegebenen apostolischen Institutionen das Feld seiner Betätigung erblickt. Dagegen haben die Afrikaner — Cyprian wie auch seine Gegner — zu der geschichtlichen Autorität des Bischofs seine pneumatische Ausrüstung hinzugefügt und daher ihm Gewalt auch über die Institutionen beigelegt. Für beide war also der Episkopat der Nachfolger des Apostolats, aber für erstere nur im geschichtlichen kirchenrechtlichen Sinn, für letztere zugleich im Sinn persönlicher pneumatischer Nachfolge. Erstere haben den Ansatz des Irenäus konsequent fortgebildet, letztere haben ihn ergänzt durch eine besondere Inspiration der Bischöfe, nach diesen hat der Bischof den Geist in sich, nach jenen verfügt er über den in der apostolischen Lehre und den kirchlichen Institutionen beschlossenen Geist. Es ist merkwürdig, wie tief diese Differenz wurzelt. Novatian hat, soviel wir sehen, sich nicht durch seine Lage zum Geisttum fortdrängen lassen, er hat die Märtyrer nur zu Organen seiner kirchenregimentlichen Gewalt gebraucht und daher „betrogen". Cyprian dagegen hat seinen afrikanischen Gegnern nicht nur in der — pneumatisch begründeten — Bußpraxis nachgegeben, sondern er ist mit ihnen schließlich auch einig gewesen in der Anerkennung des Primats des Geistes in der Kirche, nur daß er den Geist in dem Episkopat konzentrierte und die historische Autorität mit ihm kombinierte. Auf ihn hat nicht nur der frühere, sondern auch der montanistische Tertullian eingewirkt. Die „heilige Kirche" hatte man in Rom, sofern heilige apostolische Ordnungen herrschten, in Afrika kam hinzu, daß heilige Männer diese handhabten. Dort war die persönliche Heiligkeit des Bischofs eine Frage untergeordneten Ranges, hier war sie eine Hauptfrage, dort hing alles an den Gesetzen und korrekten Formen, hier kam die persönliche Qualität mit in Betracht. — Dazu tritt endlich die Differenz in der Auffassung des Primates Petri. Man hat in Rom hierbei an eine feste Institution gedacht und daraus die Konsequenzen gezogen,

während für Cyprian der geisterfüllte Apostel nur die symbolische Einheit aller pneumatischen Kirchenleiter darstellt.

Man darf über dieser Differenz der Anschauungen die Einheit in ihnen nicht übersehen. Aber gerade dies Beieinander differenter und einheitlicher Momente schloß den Antrieb zur weiteren Entwicklung in sich. Davon wird später zu reden sein. — Hier sei nur noch daran erinnert, daß die angestellte Untersuchung uns die Grundlagen kennen gelehrt hat, die die Mitarbeit des Abendlandes am dogmatischen Streit in der voraugustinischen Zeit bestimmen. Es ist einmal die Überzeugung, daß die ganze apostolische Wahrheit im Taufbekenntnis zusammengefaßt ist, es ist sodann der Gedanke, daß der Episkopat nach göttlichem Recht die Kirche regiert, so daß die Christen ihm in allen Fragen der Lehre wie des Lebens zu gehorchen haben und es ist endlich die praktische Anschauung von der *unitas ecclesiae,* die als ein unter seinen Regenten geeinter Staat lebt, wirkt und siegt.

§ 19. Die Gesamtauffassung des Christentums.

Je weiter die DG. fortschreitet, desto mehr wird das Dogma eine selbständige Größe gegenüber den kirchlichen Institutionen. Zwar wirken beide Größen auch weiter aufeinander ein, aber doch hat jede von ihnen eine relativ selbständige Geschichte. Im 3. Jahrhundert wirkt die Bußpraxis und die damit zusammenhängende amtliche Organisation der Kirche noch energisch mit zur Hervorbringung lehrhafter Anschauungen. Aber diese wie jene knüpfen an kräftig entwickelte Anfänge an, und auch das Verhältnis beider zueinander ist in der Vergangenheit festgestellt worden. Daraus begreift es sich, daß die dogmengeschichtliche Darstellung nicht auch weiter in dem Maß wie im 2. Jahrhundert auf die Einzelentwicklung der kirchlichen Institutionen einzugehen braucht, was sich ja auch aus der Rücksicht auf den Umfang der Darstellung verbietet.

Wir haben es im folgenden mit der Gesamtanschauung vom Christentum im 3. Jahrhundert zu tun. Als Voraussetzung ist uns dabei der Zustand der Lehre und der kirchlichen Praxis gegeben, wie er sich in den großen Kämpfen um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts herausgebildet hatte. Der Gegensatz zu Gnosis und Montanismus hatte dem alten Kirchentum und der alten Lehre neue gefestigte Formen verliehen. Irenäus, Tertullian und Hippolyt, Clemens und Origenes haben diese Formen geprägt. Auf diese schöpferische Zeit ist eine Periode der Aneignung und der Anwendung gefolgt. Es ist daraus verständlich, daß die Kirchengeschichte an den Bildungen des 3. Jahrhunderts einen über-

aus reichen Stoff hat, während die DG. von prinzipiell neuen Gesichtspunkten verhältnismäßig wenig zu berichten hat. — Wir handeln zunächst von der Gesamtanschauung der griechischen, dann der lateinischen Väter.

I. Die griechischen Theologen.

Unter diesen sind zu nennen Dionysius v. Alex. († ca. 265; Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. III. IV), Holl, Fragmente vornicän. Kirchenväter (Texte u. Unters., N. F., V, 2), 1899, S. 146 ff. — Pamphilus, Apologia pro Origene: Routh III. IV. Theognost (ca. 280, s. Phot. cod. 105 u. vgl. F. Diekamp in Theol. Quartalschr., 1902, 481 ff. Harnack in Texte u. Unters., N. F., IX, 3 S. 73 ff. Pierius (z. Z. Diokletians, s. Phot. cod. 119). Gregorius Thaumaturgos (s. Caspari, Quellen etc. 1886, S. 1 ff. Migne. gr. 10. Lagarde, Analecta syr., 1858. Ryssel, Greg. Thaum. Leben und Schriften. Pitra, Analecta sacr. III. IV). Hierakas (Epiph. h. 67). Vor allem aber Methodius von Olympos (Schriften ed. Bonwetsch, s. oben S. 490 A. 3, vgl. Pankau, Meth. Bisch. v. Olympus in „der Katholik“ 1887, II S. 113 ff., 225 ff. und N. Bonwetsch, Die Theologie d. Method., 1903), neben ihm sein alexandrinischer Zeitgenosse Petrus († 311; Fragmente bei Routh, Reliq. sacr. IV. Pitra, Analecta sacra IV, 187 ff. resp. 425 ff. vgl. C. Schmidt, Fragm. einer Schrift d. Märtyrerbischofs Petr. v. Alex. Texte u. Unters., N. F., V, 4^b, 1901). Zu den literaturgeschichtl. Fragen s. Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I, 409 ff., 428 ff., 437 ff., 443 ff.) und Chronolog. II, 57—79. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II, 195 ff.

1. Die Gedanken der griechischen Theologen stehen unter dem Einfluß des Origenes, auch an energischen Gegnern ist das zu spüren. Seine dogmatischen Formeln und Probleme wirken fort (Schöpfung, Homousie des Sohnes, Geist und Leib, Freiheit, Auferstehung, Schriftverständnis usw.).

Die Geschichte der Lehre des Origenes gleicht der aller Theologen ersten Ranges. Die Theologie des Origenes hat die weit- und tiefgehendsten Einwirkungen ausgeübt, aber das Größte in ihr, den Trieb zu einer einheitlichen religiösen Anschauung, vermochte man nicht zu assimilieren. Man hielt sich an das Einzelne, man machte die Ideen des Meisters zu festen Lehren und man ließ die großen lebensvollen Tendenzen zu Schulnormen verknöchern.[1]) Das gilt in mehrfacher Hinsicht. Origenes hatte mit feinem Takt für das Mögliche und Notwendige drei

---

1) Vgl. Kattenbusch, Das apostol. Symbol II, 220 f.: „Was O. letztlich noch in wirklicher geistiger Freiheit sich vergegenwärtigt hat, die formulierte Tradition der Kirche, das steht ihnen ganz anders autoritativ, innerlich bindend gegenüber.“ „Auch sie wollen ja wie er alles aus den Schriften beweisen, aber sie sind Advokaten, wo er immer wieder erworben hatte.“ „Die Eusebianer haben nicht den Geist des Meisters, sondern nur das Phlegma desselben konserviert“. Das gilt schon von den Theologen des 3. Jahrhunderts.

Größen miteinander zur Einheit verwoben, die kirchliche Überlieferung, die Autorität der biblischen Bücher und die hellenische Philosophie. Aber sein Biblizismus hatte ihn angeleitet die Kirchenlehre groß und allgemein zu fassen, sein Hellenismus hatte ihm ermöglicht durch das Mittel der Allegorie nur das praktisch Bedeutsame der Schrift zu entnehmen, und sein Traditionalismus hatte den Hellenismus in seinen Schranken gehalten. Das waren kühne und komplizierte Kombinationen, die nur das Genie mit innerer Lebendigkeit aufrecht zu erhalten vermag. Man ist ihm hierin zunächst gefolgt, aber was in seinem beweglichen Geist zu lebendiger Einheit sich zusammenschloß, das isolierte man und betrachtete es als ruhende Größe für sich. So gewann man einen strengen Biblizismus, der mit einzelnen „Stellen" bewies und widerlegte. Da die alte Glaubensregel keine lebendige Größe mehr war, und man nicht wie das Abendland an dem Taufbekenntnis einen Ersatz für sie besaß, fand man an der Bibel die einzige Lehrautorität, deren einzelne Stellen mit kirchenrechtlicher Verbindlichkeit in den Streitigkeiten geltend gemacht wurden.[1]) Aber die Lehren, die man verfocht, waren nicht ausschließlich auf dem Boden der Bibel erwachsen, so blieb die „Lehre der Alten" oder die Tradition als ein zweites verborgenes Prinzip in Kraft. Man sagte Bibel und meinte Tradition, man bewies aus der Bibel und setzte das zu Beweisende stillschweigend voraus. Ein unfreier Biblizismus und ein versteckter Traditionalismus standen nebeneinander, und für diesen wie jenen berief man sich auf Origenes und durfte es tun. Dazu kam die Fortentwicklung seiner hellenisch beeinflußten Einzellehren. Von Origenes hat die griechische Christenheit nicht bloß eine Fülle von Anregungen empfangen, sondern sie hat auch unter seinem Einfluß den traditionalistischen Mißbrauch der Bibel und eine „biblisch begründete" äußerliche Orthodoxie sich angewöhnt.[2]) Und dazu kam, daß der pneumatische Charakter, den Origenes dem forschenden Theologen zuerkannt hatte, von seinen Nachfolgern für sich in Anspruch genommen wurde. Die Theologie hat durch Origenes im Morgenland eine kirchliche Autorität erworben, die sie im Abendland in dem Grade nie besessen hat.

Prinzipien, die nicht innerlich erworben sind, versteinern, aber bei

---

1) Hierfür sind die Schriften des Methodius lehrreich, die Glaubensregel und das Taufbekenntnis macht er nicht geltend (vgl. Kattenbusch II, 191 Anm.), im Prinzip ist er strenger Biblicist (Bonwetsch, Theol. d. Meth. S. 153), aber er entnimmt der Bibel das, was seine Tradition ihn lehrte.

2) Man vergleiche damit die Geschichte des Augustinismus und des Luthertums, vor allem aber die Einwirkungen Schleiermachers im 19. Jahrhundert, der Traditionalismus von Philippi oder Schmid geht schließlich auf ihn zurück.

diesem Prozeß zerstört leicht eins das andere. Der Traditionalismus schwächte den Ernst des Biblizismus, und Biblizismus wie Traditionalismus drängten gemeinsam zu der Einschränkung der allegorischen Bibelerklärung und zu der Eliminierung der „philosophischen" Lehren. Freilich haben noch zu Ende des 3. Jahrhunderts Männer wie Theognost und Pierius in allem, soviel wir sehen, sich dem Origenes angeschlossen; sie haben seine Lehren von Christus und dem heil. Geist reproduziert und haben auch die προΰπαρξις ψυχῶν gelehrt.[1] Noch später lehrte ein begeisterter Origenist und Schrifttheologe Hierakas, den Origenes übertreibend, eine bloße πνευματικὴ ἀνάστασις, er eiferte wider das sinnliche Paradies, allegorisierte bei der Erklärung des Sechstagewerks und stellte Betrachtungen über den heil. Geist an; Christi Kommen fand nach ihm zum Zweck der Verkündigung der Keuschheit statt: ἓν δὲ μόνον τοῦτο κατορθῶσαι ἦλθε τὸ τὴν ἐγκράτειαν κηρύξαι ἐν τῷ κόσμῳ (Epiph. h. 67, 1—4).

Vor diesen Theologen wirkte Dionysius, von dem oben schon die Rede war (S. 487 ff.). Seine Stellung im christologischen Kampf verrät in allen Punkten die Abhängigkeit von Origenes, aber zugleich auch, wie wenig Dionys sich den Origenismus innerlich angeeignet hatte. Vom Meister hatte er die Abneigung wider den Sabellianismus überkommen, durch den Gegensatz läßt er sich — immer biblisch begründend — zu einem unerträglichen Subordinatianismus forttreiben. Dann tritt der Traditionalismus des Römers ihm in den Weg und sofort kapituliert er vor ihm und besinnt sich auf andere Gedanken des Origenes und spendet wieder biblische Belege. Die ganze Unklarheit und der Mangel einer innerlich erworbenen Position tritt dabei deutlich zutage. Aber derselbe Mann hat mit starkem Selbstbewußtsein gegen die Atomistik Epikurs und Demokrits polemisiert, er meinte sie widerlegen zu können durch den Gedanken, daß Gott und nicht die unvernünftigen Atome diese Welt mit ihrer Ordnung hervorgebracht haben (περὶ φύσεως 1. 7).

1) s. die Berichte bei Photius, dazu Athanas. ad Serap. ep. 4, 11, de decret 25. — Theognost hat in sieben Büchern ὑποτυπώσεις eine lehrhafte Zusammenstellung der christlichen Gedanken geliefert, von der uns durch Photius wenigstens die Einteilung noch bekannt ist. Er handelte 1) von Gott dem Vater, dem Demiurgen und wandte sich gegen die, welche die ὕλη für συναΐδιος halten, 2) δεῖν φησι τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν, diesen als κτίσμα bezeichnend, καὶ τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν, gemäß Orig. Lehre, 3) vom heil. Geist, wobei bes. dessen Existenz bewiesen werden sollte, sonst nach Orig., 4) ebenfalls wie Orig. von Engeln und Dämonen, welche σώματα λεπτά haben, 5 und 6) περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος: ἐπιχειρεῖ μέν, ὡς ἔθος αὐτῷ, τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ υἱοῦ δυνατὴν εἶναι δεικνύναι, auch hier folgt er Orig., 7) ὃ καὶ περὶ θεοῦ δημιουργίας ἐπιγράφει, hat einen mehr orthodoxen Eindruck gemacht, besonders gegen Ende, hinsichtlich des Sohnes.

— Wieder trat er auf den Plan, um die Schrift des ägyptischen Bischofs Nepos Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν zu widerlegen. Dieser fromme und eifrige Schriftforscher war für das buchstäbliche Verständnis der Schrift eingetreten und hatte an der Hand der Apokalypse das sinnliche Millenium verteidigt. Er hatte in weiteren Kreisen Anhang gefunden, nicht nur Lehrer, sondern auch ἁπλούστεροι schlossen sich ihm an, ganze Gemeinden nahmen eine schismatische Stellung ein (Dionys b. Eus. h. e. VII, 24). Demgegenüber empfand Dionys echt origenistisch, ihm kam es an auf „hohe und großartige Gedanken" über die göttliche Wiederkunft Christi, über unsere Auferstehung und Vereinigung und Verähnlichung mit Christus, μικρὰ καὶ θνητά erblickte er in des Nepos buchstäblicher Auffassung. Das legte er in seiner Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν dar. Er half sich damit, daß er die wörtliche Erklärung für unmöglich erklärte und auf den βαθύτερος νοῦς hinwies. Die Apokalypse wagte er nicht zu verwerfen, weil viele Brüder sie anerkennen, auch dies Abwägen der Anerkennung der Bücher hat Origenes zum Vorbild; aber aus Gründen der inneren Kritik — Vergleich mit Sprache und Geist des 4. Ev. und des 1. Johannesbriefes — kommt er zum Resultat, daß der Verfasser der Apokalypse nicht der Apostel Johannes sein könne, sondern ein anderer Prophet (Eus. h. e. VII, 25). So hat die Rücksicht auf das kirchliche Herkommen die Kritik des Dionysius gebunden, um so höher ist es ihm anzurechnen, daß er fest bei seiner Überzeugung von dem geistlichen Charakter der Herrschaft Christi und der ewigen Seligkeit beharrt hat. Er ist ein Typus der kirchlichen Origenisten, wie etwa später Eusebius, die gewisse Grundpositionen des Meisters festhielten, aber stets zu Konzessionen und Abstrichen bereit waren im Sinn der kirchlichen Tradition.

Die praktischen Kirchenmänner sind in dieser Richtung weiter fortgeschritten. Petrus von Alexandrien hat nicht nur die traditionelle Christologie vorgetragen (s. oben S. 490), sondern auch die Präexistenz der Seelen heftig bekämpft, da die Schöpfungsgeschichte nichts von ihr wisse; sie sei ein μάθημα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, Seele und Leib Adams seien gleichzeitig erschaffen (Routh IV, 49 f. Pitra IV, 193. 429. Holl, Frg. d. vornic. Väter S. 208). Ebenso hat er die Auferstehung der Leiber mit allen Gliedern, so wie „unsere Leiber in die Gräber gelegt wurden" und wie Christus erstanden ist, behauptet. *Introducitur duratio aeterna cum gloriosa essentiae dei communicatione* (Pitra IV, 189 ff. 427 ff.). Diese Vereinigung des Menschen in seiner leiblichen Substanz mit der göttlichen Substanz wird aber erreicht durch die Erkenntnis der Wahrheit, wie sie das Christentum überliefert. *Opus proprium christianismi est erroris expertem tradere scientiam atque illos, qui ea perficiuntur, ad*

beatam vitam adducere (Pitra IV, 429). In diesem Satz spricht sich das griechische Christentum sehr deutlich aus, auch Clemens oder Origenes hätten ihn schreiben können.[1]) — Aber die Anregungen des Origenes sind schließlich nur in dem Umfang rezipiert worden, den die *ἁπλούστεροι* und die *πολλοί* gestatteten. Was sie nicht mochten, wurde gestrichen. Aber schlimmer war es, daß damit der Protest des Origenes gegen das Vulgärchristentum hinfällig wurde. Ein Christentum inneren Erlebens und eigener Erkenntnis hatte er verlangt, man hat infolge dessen auf die Erkenntnis viel Gewicht gelegt; aber man verstand darunter nur die Annahme überlieferter Erkenntnis, nicht die selbsterworbene Einsicht. Man kann sagen, daß unter den Einwirkungen dieses Origenismus die *ἁπλούστεροι* blieben wie sie waren, sie empfingen nur einen erweiterten Erkenntnisstoff, keine vertiefte Erkenntnis, und sie wurden dadurch angeleitet, sich zu gebärden, als wären sie solche *γνωστικοί*, wie sie Origenes sich dachte.

2. Das ist die Theologie der Nachfolger des Origenes. Die einen repetierten die Formeln des großen Theologen, die anderen modifizierten sie nach den Anforderungen der Menge und der Überlieferung zuliebe, und stießen aus, was allzu „hellenisch“ klang. Beiden war die starke Tendenz auf Förderung der innerlichen christlichen Erkenntnis gemeinsam, aber das Mittel dazu war die dogmatische Formel. Männer wie Dionys, Gregor Thaumat. und Petrus sind die wahren Vorläufer der Theologie der Zukunft gewesen. — Was man von Origenes empfing war einmal ein ungeheurer Respekt vor der religiösen Erkenntnis und damit im Zusammenhang das Bestreben sie auszubreiten und zu steigern. Bei Origenes selbst war zwischen den Theologen und den vollkommenen Christen kein Unterschied, man hat jetzt alle Christen dadurch zur Vollkommenheit zu führen versucht, daß man sie zu Theologen zu machen trachtete. Die philosophische Erkenntnis denaturalisierte man, so daß sie als bloße Technik des dogmatischen Denkens galt und so ruhig fortbestehen durfte. Man muß das alles im Auge behalten, um die großen Kämpfe der folgenden Jahrhunderte zu verstehen. — Eine andere bleibende Wirkung des Origenes war die strengere Fassung der Autorität

1) Für die geistige Art des Petrus ist überaus charakteristisch der Brief, den C. Schmidt (s. oben) mitgeteilt hat, den ich mit ihm für wesentlich echt halte. Einerseits hört Petrus des Nachts eine himmlische Stimme, andrerseits befiehlt er den Kirchenbesuch und die Enthaltung von jeder Arbeit am Sonntag; man soll acht geben „auf die Vorlesung der heil. Schriften und Brot geben den Bedürftigen“, Sünden am Sonntag werden mit Ausstoßung aus der Gemeinschaft der Christen bedroht etc. Das ist eine so äußerlich-gesetzliche Anschauung vom Sonntag, wie sie in vornicänischer Zeit sonst kaum vorkommt.

der Heil. Schrift, speziell des N. T. Sie war hinfort die eigentliche Wahrheitsregel bei den Griechen, *libri ecclesiastici* nennt Orig. in charakteristischer Weise ihre Bestandteile (de princ. praef. 8). Hierdurch ist einerseits das exegetische Studium mächtig angeregt worden, andrerseits machte sich, sollte die Schrift wirklich als Kanon gelten, das Bedürfnis lebhaft geltend sie als feste sicher umrissene Größe zu besitzen. Die Grenzen des N. T. des Origenes waren noch nicht festgezogen — ebensowenig bei Lucian oder Eusebius [1]) —, erst nach den großen dogmatischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts hat der größte Führer in diesen Kämpfen das Bedürfnis nach einem fest abgeschlossenen neutestamentlichen Kanon empfunden. In dem Osterbrief von 367 ist Athanasius diesem Bedürfnis nachgekommen.[2]) Der Gegensatz gegen die Häresie leitete ihn dabei sowie die Überzeugung, daß diese Bücher auf Christus selbst zurückgehen und daß sie alle Wahrheit enthalten.[3]) Hier ist zum erstenmal der noch heute gültige Kanon von 27 Büchern autoritativ fixiert worden. Neben den *κανονιζόμενα* läßt Athanasius noch gelten die *ἀναγινωσκόμενα* (Sap., Sir., Esth., Judith, Tobit; Didache, der Hirte), aber in scharfer Sonderung von jenen. — In dieser Tat des Athanasius ist eine der wichtigsten Konsequenzen aus der Lage zu erblicken, die Origenes geschaffen hat. Der alte Kanon der griechischen Christenheit ist geschwunden,

---

1) Über Orig. s. Zahn, Grundriß der Gesch. d. neutest. Kanons 1901, S. 41 ff., über Lucian und Euseb. ebenda S. 53 ff.

2) s. Zahn, Gesch. d. neutest. Kan. II, 203 ff.; C. Schmidt, Der Osterfestbrief des Ath. (Nachr. d. Göttinger Gesellsch. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1898 H. 2 sowie 1901 H. 3), wo der Text nach einer kopt. Handschr. vollständiger als bisher mitgeteilt ist. Zahn, Ath. u. d. Bibelkanon 1901. J. Leipoldt, Gesch. d. neutest. Kanons I, 78 ff.

3) Einige Stellen aus dem Brief zum Beleg: *Die Worte, welche die Jünger verkündigten, waren nicht die ihrigen, sondern die, welche sie vom Erlöser gehört hatten. Deswegen, selbst wenn Paulus lehrt, ist es vielmehr Christus, der in ihm redet. — — Jesus Christus gleichsam der Logos des Vaters . . . ist mit Recht allein der Lehrer* (Schmidt S. 177). *Als ich hörte, dafs die Häretiker, vielmehr die elenden Meletianer, sich der sog. Apokryphen rühmen* (Schmidt Abh. v. 1901, S. 5). *Dies ist nun kein Wunder, dafs sie tot in ihrem Unglauben geblieben sind . . ., wir aber . . . feiern . . ., indem wir die heiligen Schriften besitzen, die für uns genügen, um uns vollkommen zu belehren* (Schmidt S. 179). — *Ἡμῶν ὡς ἐχόντων πρὸς σωτηρίαν τὰς θείας γραφάς.* — Nach dem Verzeichnis: *Ταῦτα πηγαὶ τοῦ σωτηρίου, ὥστε τὸν διψῶντα ἐμφορεῖσθαι τῶν ἐν τούτοις λογίων· ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται . . . Μηδεὶς τούτοις ἐπιβαλλέτω μηδὲ τούτων ἀφαιρείσθω τι. — — Καὶ ὅμως . . . κἀκείνων κανονιζομένων καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη, ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπινοία γραφόντων μὲν ὅτε θέλουσιν αὐτά, χαριζομένων δὲ καὶ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους, ἵνα ὡς παλαιὰ προσφέροντες πρόφασιν ἔχωσιν ἀπατᾶν ἐκ τούτου τοὺς ἀκεραίους.*

die Schrift ist an seine Stelle getreten; dem entspricht der Wandel im Sprachgebrauch, seit Mitte des 4. Jahrhunderts erst wird es üblich die Schrift als „Kanon“ zu benennen.[1]) Alles, was einst von der Glaubensregel galt, wird jetzt auf die Schrift übertragen: sie rührt von Christus her, sie umfaßt die Heilslehre, sie ist die Waffe im Kampf wider die Häretiker. Das Erbe des Origenes an die griechische Kirche umfaßt nicht nur die Spekulation und das Dogma, sondern auch einen prinzipiellen Biblizismus, den man über jenen ersten Momenten nicht übersehen darf.[2])

3. Mit den Einwirkungen des Origenes verbanden sich aber noch andere Elemente der Vergangenheit. Ein interessantes Beispiel einer Theologie, die stark von Origenes bestimmt ist, aber doch in schroffem Gegensatz zu seinem Spiritualismus steht, stellt die Theologie des Methodius dar. Aber dieser Kleinasiat hat eingehender und origineller als sein alexandrinischer Zeitgenosse Petrus, mit dessen Negationen er sich berührt, die positive Anschauung der älteren Tradition darzustellen verstanden. Er hat nicht nur Korrekturen an Origenes vorgenommen, sondern er hat innerlich eine Verschmelzung der Theologie des Irenäus[3]) mit der des Origenes zu vollziehen sich bemüht. Zwar sieht er von dem Traditionsprinzip der Glaubensregel bei Irenäus ganz ab, diese Regel war auch in Kleinasien nicht mehr eine konkrete und lebendige Größe. Seine Autorität ist die Schrift, darin steht er auf dem Boden des Origenes. Aber seine Anschauung von der Schrift wird modifiziert durch den irenäischen Realismus. Einen „Centauren“ nennt er bezeichnenderweise den Orig. (de creat. 2. 6). Seine Methode ist ihm zuwider, scharf greift er die allegorische Exegese an (conviv. III, 2. resurr. I, 39, 2; 54, 6; III, 9, 4 ff.), aber er selbst verwendet sie, wo sie ihm paßt, mit Virtuosität (s. die Regel res. III, 8, 3. 7 cf. v. Aussatz 4, 5). Eine „Theologie der Tatsachen“ gedenkt er wider die „Theologie der Rhetorik“ zu verfechten: *καὶ γὰρ οὐδὲν ἐν αὐτοῖς ὑγιὲς ὅλως οὐδὲ πάγιον, ἀλλὰ φαντασία μόνον εὐπρεπὴς ῥημάτων πρὸς κατάπληξιν μόνον τῶν ἀκουόντων καὶ πειθὼ κατεσκευασμένη* (res. I, 27, 2). Von der Präexistenz der Seelen und dem vorzeitlichen Fall, von der geistigen Deutung der Auferstehung will er daher nichts wissen (z. B. res. I, 55, 4; III, 1, 1; 2, 2 f.; 3, 3; 5; 7, 12; 12), eine „Zerstörung der Auferstehung“ ist ihm letztere (ib. I, 27, 1).

In kurzer Skizze sei nun ein Bild seiner Gesamtanschauung gegeben: 1) Der allmächtige Gott hat aus Liebe, um der Menschen willen, diese

1) s. Zahn, Grundriß S. 7 ff. und vgl. Kunze, Glaubensregel etc. S. 244 ff.
2) Mit Recht hat Kunze a. a. O. dies kräftig betont.
3) Vgl. über sein Verhältnis zu Irenäus Bonwetsch, Theol. d. Meth. S. 164 ff.

Welt aus nichts erschaffen, sowohl die *οὐσίαι* wie die *ποιότητες* (de lib. arb. 7, 4—9, 1; 22, 7. 8). Die Welt ist nicht ewig (de creat. 11. 2. de lib. arb. 22, 10. 11), aber da Gott nie untätig war, bestand die Welt von Ewigkeit her *δυνάμει* in ihm (de lib. arb. 22, 9). Er schuf sie durch den Logos. Über ihn wie den heil. Geist s. oben S. 491 f. — 2) Die Wesensmerkmale des von Gott in der Zeit erschaffenen Menschen sind die Freiheit und die Unsterblichkeit: *αὐτεξούσιος γὰρ ὢν καὶ αὐτοκράτωρ ὁ ἄνθρωπος καὶ αὐτοδέσποτον βούλησιν καὶ αὐτοπροαίρετον πρὸς τὴν αἵρεσιν* (res. I, 38, 3). *Γενόμενον αὐτεξούσιον πρὸς τὴν αἵρεσιν τοῦ καλοῦ* etc. . . ., *ὁ γὰρ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν* (res. I, 36 2; 34, 3; 51, 5 conviv. VI, 1. 2). Hierin besteht sein *θεοειδὲς καὶ θεοείκελον* (res. I, 35, 2). Diese Wahlfreiheit ist nun vom ersten Menschen auf seine Nachkommen übergegangen: *ἀφ' οὗ καὶ οἱ διάδοχοι τοῦ γένους τὴν ὁμοίαν ἐλευθερίαν ἐκληρώσαντο* (lib. arb. 16, 2). Diese sittliche Ausrüstung des Menschen bedingt, daß er Gottes Gebot zu erfüllen in der Lage war und ist: *τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι πάρεστιν αὐτῷ, κἂν τὴν ἐντολὴν λαμβάνῃ* (lib. arb. 16, 7). *Ἐφ' ἡμῖν γὰρ τὸ πιστεῦσαι κεῖται καὶ τὸ μὴ πιστεῦσαι . . ., ἐφ' ἡμῖν τὸ κατορθώσασθαι καὶ ἁμαρτῆσαι, ἐφ' ἡμῖν τὸ ἀγαθοποιῆσαι καὶ κακοποιῆσαι* (res. I, 57, 6 cf. conv. VIII, 17). Da der Mensch für die Ewigkeit erschaffen, sorgt Gott, daß dieselbe dem Menschen auch wirklich werde (res. I, 35, 2—4). Das ist die genuin griechische Anthropologie, wie sie die Apologeten, Irenäus und Origenes gelehrt hatten. — 3) Der Neid des Teufels auf den Menschen führte zum Sündenfall (lib. arb. 17, 5; 18, 4 ff.), d. h. der Mensch brauchte seine Freiheit zum Ungehorsam gegen Gottes Gebot. Nicht eine Substanz ist das Böse im Menschen, sondern es ist eine Tat seiner Freiheit (ib. 13, 5). „Das Böse ist aber der Ungehorsam“ (ib. 18, 8; 17, 2. res. I, 38, 4), wie schon Irenäus sagt. Der Geist der Welt gewann nun in dem Menschen die Herrschaft: *οὕτως γὰρ πρῶτον στάσις ἐνέπεσε, σφαδασμῶν τε καὶ λογισμῶν ἀνοικείων ἐπληρώθημεν, κενωθέντες μὲν τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ θεοῦ, πληρωθέντες δὲ ἐπιθυμίας ὑλικῆς, ἣν ὁ πολύπλοκος ἐνέπνευσεν εἰς ἡμᾶς ὄφις* (res. II, 6, 2). So hat der Mensch *αὐτοδεσπότῳ βουλῇ κακίαν εἵλατο* (res. I, 45, 2). Nicht das Fleisch hat somit Schuld an der Sünde, sondern die Seele (res. I, 29, 8; 59, 3), aber: *πᾶν γὰρ ἁμάρτημα καὶ ἐπιτήδευμα τὸ συμπέρασμα κτᾶται διὰ τῆς σαρκός* (res. II, 4, 3). Hinfort dringen böse Begierden auf uns ein, deren wir freilich Herr werden sollen: *οὐ γὰρ ἐφ' ἡμῖν ὅλως τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασιν* (res. II, 3, 1). Damit aber das Böse im Menschen nicht unsterblich werde, hat Gott — aus Gnade —

den Tod eingesetzt (res. I, 39, 5; 38, 1; 45, 5; II, 6, 3). Er ist eine Strafe, die, wie jede Strafe, zur Besserung dienen soll (res. I, 31, 4; II, 18, 4). Wie der Künstler die von einem Neidischen verdorbene Statue zerbricht, um sie umzuschmelzen, so handelt Gott, indem er den Menschen sterben läßt (res. I, 43, 2 ff.). So ist der leibliche Tod „der Heilsökonomie eingegliedert als das Mittel zur Wiederherstellung des Menschen in seinen Zustand vollkommener Gottesgemeinschaft“, wie Meth. im Anschluß an Irenäus und Theophilus lehrt.[1]) Man spürt aber auch hier wieder, bei aller Polemik wider Orig., etwas von seiner Stimmung.

4) Worin besteht nun das Heil, welches Christus der Menschheit gebracht hat? Die Antwort fällt mannigfaltig aus. Durch Christi Blut werden die Seelen gereinigt, im Kampf ist er unser „Helfer“. (Unterscheidung der Speisen 15; 11, 4; 2, 1.) Er ist „Helfer, Fürsprecher und Arzt“, der „große Geber und große Helfer“ (res. III, 23, 11). Christus hat durch die Propheten des alten Bundes verkündigt, daß er Vergebung der Sünden und Auferstehung des Fleisches bringen werde (conv. VII, 6). So hat uns „das Wort“ „zur Wahrheit unterwiesen“, und „zur Unsterblichkeit geführt“, „das Sterbliche in die Unsterblichkeit . . . verwandelt“ (res. III, 23, 4. 6). Die Erlösung des Leibes bringt er den Menschen (res. II, 18, 8; 24, 4. conv. III, 5). Der beherrschende Grundgedanke des Methodius ist demnach der des Irenäus. Der Logos hat den Menschen angenommen und ihn zu seinem Organ und Kleid gestaltet. So überwindet in ihm der Mensch den Bösen und wird frei von der Verdammnis, aber andrerseits durchdringt der Logos auch mit seiner Weisheit, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit wie seine eigene menschliche Natur, so das ganze Menschengeschlecht, er vollendet das Schöpfungswerk, das durch die Sünde unterbrochen wurde, in der Menschheit (conv. III, 6—8). Dadurch zuhöchst verwirklicht sich die Erlösung, daß Christus in jedem einzelnen geboren wird und ihn zu der Vollendung bringt, die er an seinem eigenen Fleisch verwirklicht hat. In denen, die durch die Taufe in die Kirche aufgenommen werden, wird Christus geboren: *Ἐπειδὴ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀρρενωπίαν* (vgl. Apoc. 12, 5) *τοῦ Χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ λόγου καὶ ἐν αὐτοῖς γεννωμένης κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν· ὥστε ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς.* Indem sie durch den heil. Geist mit Christo in Lebensgemeinschaft treten, werden sie selbst gleichsam Christi: *οἱονεὶ χριστῶν γεγονότων τῶν κατὰ μετουσίαν*

1) s. Theophil. ad Autol. II, 26. Iren. III, 23, 6 und vgl. Bonwetsch S. 76.

τοῦ πνεύματος εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένων (conviv. VIII, 8 vgl. Ephes. 3, 14—17). *Denn zu verkündigen die Fleischwerdung des Sohnes Gottes von der heil. Jungfrau, nicht aber ebenso zu bekennen, daß er auch in die Kirche als in sein Fleisch komme, ist nicht vollkommen. Denn es muß ein jeder von uns nicht nur seine Parusie in jenes heilige Fleisch bekennen, welches von der reinen Jungfrau kam, sondern auch eine gleiche in den Geist eines jeden von uns* (v. Igel 8, 2. 3).[1] *Werde gestaltet durch Christus, der in dir ist* (ib. 1, 6 cf. Untersch. d. Speisen 4, 1). Christus wird uns bekannt, indem er in uns wohnt (vgl. conv. VIII, 9). Diese Gemeinschaft aber in dem heil. Geist bringt ein neues Leben und Streben, das zur Unsterblichkeit führt, in uns hervor (v. Igel 1, 4. 6; 8, 3—5). *Ἀδύνατον δὲ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μετασχεῖν τινα καὶ μέλος καταλεχθῆναι Χριστοῦ, ἐὰν μὴ πρότερον καὶ ἐπὶ τούτου συγκατελθὼν ὁ λόγος ἐκστῇ κοιμηθείς, ἵνα τὴν ἀνανέωσιν καὶ τὸν ἀνακαινισμόν, συνεξαναστὰς τοῦ ὕπνου τῷ ὑπὲρ αὐτοῦ κεκοιμημένῳ,*[2] *καὶ αὐτὸς μεταλαβεῖν δυνηθῇ πνεύματος, ἀναπλασθείς* (conv. III, 8; VIII, 10). Also Christus ist gekommen und kommt in den Menschen, Wohnung zu machen, wie einst in Adam, wie dann in dem Menschen Jesus, so nun in allen denen, die an Jesus glauben. Darum handelt es sich, daß der Logos oder die Geistmacht das Innenleben durchdringt. Indem dies durch den heil. Geist geschieht, werden die Menschen erneuert, angeregt das Gute zu erwählen und so die Unsterblichkeit zu erlangen. Dabei handelt es sich dem Meth. keineswegs um magisch-physische Vorgänge, sondern die Einwirkung des Logos ist eine geistig mystische, die das menschliche Geistesleben anregt zu freier Entscheidung, zu Glaube, Erkenntnis und gutem Werk, die es so erhebt und reinigt und dadurch für die Unsterblichkeit herrichtet.[3] — Übrigens sei daran erinnert, daß diese Gedanken, die in allem auf Irenäus — aber auch Origenes teilt sie — zurückgehen, nach Seiten ihrer besonderen Prägung in deutlichem Zusammenhang zu der Christologie des Meth. (oben S. 491) stehen.

5) In dies neue Leben wird der Mensch durch die Kirche versetzt. Dieselbe ist zunächst *αὐτὸ τὸ ἄθροισμα καὶ τὸ στίφος τῶν πεπιστευκότων* (conv. III, 8; VII, 3), aber die Vollkommeneren und sittlich Gereiften machen eigentlich die Kirche Christi aus, die sein Werk zu treiben vermag (ib.). Mit diesen Gedanken knüpft Meth. an Origenes

---

1) Die Geburt Christi in uns schon bei Hippolyt oben S. 355. In der Mystik spielt dieser Gedanke hinfort eine große Rolle.

2) Bei dem Schlaf und der Ekstase knüpft Meth. an Gen. 2, 21 an: Adams Schlaf bezeichnet „die Ekstase des Leidens" Christi, diese wiederholt sich aber in jedem, der gläubig wird, vgl. Bonwetsch, Theol. d. Meth. S. 97 f.

3) Vgl. auch Bonwetsch S. 95.

an (oben S. 449). Ferner werden im „Kleid des Herrn" d. h. der Kirche, unterschieden die Geistlichen und Laien: *denn Aufzug nennt er die kräftigere Ordnung der Kirche, d. h. die Bischöfe und Lehrer, Einschlag aber die Untergebenen und Leute der Weide* (v. Aussatz 15, 4). Das ist die zweite Abstufung in der Kirche. Hierarchisch ist dieser Gedanke nicht (s. die Klage über die Bischöfe ib. 17, 2). Die Kirche ist Christi Weib, durch das ihm Kinder geboren werden. Sie ist daher die Mutter der Gläubigen und in diesem Sinn etwas anderes als die Gemeinde: δύναμίς τις οὖσα καθ' ἑαυτὴν ἑτέρα τῶν τέκνων (conv. VIII, 5), die uralte Vorstellung, daß die Kirche eigentlich der heil. Geist ist (oben S. 111 A. 1) schimmert hier durch. Die Kirche bringt aber die Kinder des Logos hervor durch die διδασκαλία (conv. III, 8) und durch die Taufe (ib. VIII, 6 cf. Untersch. d. Speisen 11, 6: *denn wie zur Erleuchtung und Belebung des Gelernten sind gesetzt worden die Geheimnisse*). Diese läßt Christus in der Seele geboren werden (oben sub 4), versetzt in die Gemeinschaft des Geistes und verleiht die Unsterblichkeit, εἰς ἀφθαρσίαν ἀναγεννῶνται προσηκόντως οἱ πεφωτισμένοι d. h. die Getauften (conv. III, 8). Die Hauptwirkung der Taufe ist also die Geburt Christi in der Seele oder die Mitteilung des Geistes. Mit dieser Erleuchtung geht die Meinung Hand in Hand: der Mensch bedurfte *der Hilfe zum Erwählen des frommen Lebens, indem er durch diese Zeichen, welche sie zur Erneuerung haben, plötzlich in der Seele erleuchtet wird, wodurch durchaus die Sünde gereinigt wird* (Untersch. d. Speise 12, 5). Das sind die Gaben der Taufe; es ist klar, daß die Geistmitteilung die Sündenvergebung ganz zurückgedrängt hat, ebenso aber auch, daß die Geistmitteilung in der Weise der alten Mysterien „plötzlich" erfolgt (vgl. Clemens oben S. 362). Freilich wird hierauf noch kein besonderes Gewicht gelegt und Meth. hat sicherlich eine innere Entwicklung dadurch nicht ausschließen wollen, „nur im Prinzip" ist die Wandlung zu verstehen.[1]) — So mehrt sich und wächst die Kirche, indem sie in Lebensgemeinschaft mit dem Logos steht: εἰς μέγεθος καὶ κάλλος καὶ πλῆθος καθ' ἡμέραν αὐξανομένης διὰ τὴν σύνερξιν καὶ κοινωνίαν τοῦ λόγου (ib.). So gebiert sie Christo Kinder, ja sie gebiert den Logos selbst in den Herzen (ib. VIII, 11 in.).[2])

6) So deutlich es ist, daß der Mensch das dargebotene Heil mit seinem Willen zu ergreifen vermag, so gewiß ist es auch, daß die Sünde ihre lockende und reizende Macht noch weiter in ihm ausübt. *Νῦν δὲ καὶ μετὰ τὸ πιστεῦσαι καὶ ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἐλθεῖν τοῦ ἁγνισμοῦ, πολλάκις ἐν*

---

1) So richtig Bonwetsch S. 99.
2) Über das Abendmahl nur eine beiläufige Notiz v. Igel 4, 2.

ἁμαρτίαις ὄντες εὑρισκόμεθα. Der Glaube dämpft nur die Sünde, aber er rottet sie nicht aus, er schneidet die Luftwurzeln, aber nicht die Wurzel selbt ab (res. I, 41, 2—4). Mehr vermag der Mensch nicht zu tun (ib. I, 44, 4) der Tod leistet es erst. Aber dies soll er anstreben. Er tut es in der Kraft des in ihm wirksamen Geistes (z. B. conv. VIII, 10); so dämpft er die ihn bedrängenden Lüste (res. II, 3—5), nicht der Welt sondern Gott gehorcht er (*ὁ νόμος θεοῦ σωφροσύνη*, res. I, 60, 3). In diesem Kampf ist Christus der Helfer und Fürsprecher (res. III, 23, 11). Gott wird angerufen um *Besserung des Sinnes*, um *Nichtzurechnung* und *Vergebung der Sünden* (ib. III, 23, 7—9). Kämpfend und Buße tuend (ib. III, 21, 9),[1]) strebt der Mensch so empor. Sein Ziel ist: *damit wir stark werden und gesund durch den Glauben zu tun deine Gebote* (ib. III, 23, 11). Auf *den Glauben und die Tat* kommt es an, auf *Rechtgläubigkeit*[2]) und *gute Werke*, auf *ein tätiges und vernünftiges Leben* (v. Aussatz 15, 2. v. Igel 8, 4. Untersch. d. Speise 8, 2). Dabei geht ein starker Zug auf das jenseitige Leben und auf Askese durch die Gedanken des Methodius. Das Leiden läutert den Menschen (Untersch. usw. 1—5), das *Gegenwärtige* achtet er gering *(ein Brauchen aber kein Besitzen)*, er liebt aber *das Zukünftige*, das unvergänglich ist (d. Leben u. d. vern. Handlung 5, 1; 6, 3). Von „Lüsten" weiß die Kirche nichts: *ὅτι ἐκκλησία παρὰ τὸ ἐκκεκλικέναι τὰς ἡδονὰς λέγεσθαί φησιν* (de creat. 8). Vor allem aber wird Meth. nicht müde die Jungfräulichkeit zu verherrlichen:[3]) *Παρθεῖα γὰρ ἡ παρθενία* (conv. VIII, 1), Christus ist die *ἀρχιπαρθένος* (ib. I, 5). Die Jungfrauen sind der beste Teil der Kirche: *πολλῶν γὰρ οὐσῶν δηλονότι τῆς ἐκκλησίας τῶν θυγατέρων, μία ἐστὶ μόνη ἐκλεκτὴ καὶ τιμιωτάτη ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῆς ὑπὲρ πάσας, τὸ τάγμα τῶν παρθένων* (conv. VII, 3).

1) Über die Bußdisziplin s. v. Aussatz 6. 7: die böse Lust darf sich in der Seele nicht einnisten, man bitte Christus um Hilfe und enthalte sich der *προσφορά* (6, 3. 7). Hilft dies nicht, sondern breitet die Lust sich weiter aus und schlägt Wurzel im Menschen (6, 2), so nehme man seine Zuflucht zum Bischof (6, 9). Dieser ist als beratender und fürbittender Seelsorger gedacht (7, 5); er soll *ἀφοριάσατω αὐτὸν εἰς τὴν ἐξομολόγησιν* (ib.), nach ein oder zwei Wochen soll zugesehen werden, ob er Reue und Leid über seine Sünde empfindet; ist das aber nicht der Fall: *ἐκβαλλέσθω τῆς ἐκκλησίας* (7, 6. 7). Vgl. Bonwetsch in den Abhandl. f. Oettingen 1898, S. 39 ff. und Theol. d. Meth. S. 103 ff.

2) Vgl. hierzu die Wertschätzung des orthodoxen Glaubens de resurr. I, 30, 2: *Ὁρᾷς γὰρ ὡς οὐ περὶ μικρῶν ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, ἀλλ' ὅντινα χρὴ τρόπον πεπιστευκέναι· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶμαι τοσοῦτον κακὸν ἀνθρώπῳ γενέσθαι, ὅσον ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων ὁπόταν ψευδῆ περὶ αὐτῶν δοξάζοι.*

3) Das Recht der Ehe wird dabei nicht verkürzt, z. B. conv. II, 1. 2; III, 11 ff. lib. arb. 15, 1 f.

7) Das Ziel ist gegeben in der *ἀφθαρσία* durch die *ἀνάστασις*. Nicht der Seele, sondern dem Leibe gilt sie. Die Substanz desselben besteht fort, denn nicht wollte Gott die Menschen zu Engeln machen (res. I, 50, 1; III, 1 ff.). Es ist eine Lästerung zu sagen: *τὴν σάρκα μὴ εἶναι ταύτην ἀθανασίας δεκτικήν* (res. I, 40, 1). Wie aber der Mensch in seiner Leiblichkeit fortbesteht, so auch die Welt. Dies geschieht durch die *ἐκπύρωσις*, die ein *ἀνακτισθῆναι* der *κτίσις* zur Folge hat (ib. I, 48, 3). Dies alles wird in bewußtem scharfen Gegensatz zu Origenes und in steter Auseinandersetzung mit ihm, an der Hand genauer biblischer und philosophischer Untersuchungen vorgetragen. Das eschatologische Interesse des M. richtet sich besonders auf die leibliche Auferstehung und den Zustand der Verklärung. Die Vorstellung vom tausendjährigen Reich ist ihm bekannt (conv. IX, 1), doch scheint sie keine größere Bedeutung in seinem Gedankenkreis beansprucht zu haben.[1])

Das sind die Gedanken, die das „Christentum" eines kleinasiatischen Christen um 300 ausmachten. Es ist ein eigentümliches Gemenge von Gedanken der griechischen Popularphilosophie, von den Ideen der älteren kleinasiatischen Theologie, von glühender Lust am asketischen Ideal und von Interesse für die Probleme, die Origenes gestellt hat. Von einer Gerechtigkeit durch Glauben weiß Meth. nichts mehr. Der Glaube ist die Annahme dessen, was man glauben soll, womit die sittliche Betätigung, vermöge der *σωφροσύνη*, im Gehorsam, durch gute Werke und Askese zusammengeht, samt der Hoffnung auf die *ἀφθαρσία*. Aber durch alle diese Gedanken schlingt sich eine große urchristliche Erfahrung: „der Christus in uns", der unsere Kraft ist, der uns in unserem Herzen erneuert und der die Herzen von dieser Erde zu sich emporzieht: *ἄνω πρὸς ὕψος ἁρπαζομένων τῶν ἀναγεννωμένων πρὸς τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ . . . αἴρεται τὸ φρόνημα τῶν ἀνακαινισθέντων τὰ ἐκεῖ βλέπειν καὶ τὰ ἐκεῖ φαντάζεσθαι παιδαγογουμένων, ἵνα μὴ ἀπατηθῇ πρὸς τοῦ δράκοντος βρίθοντος κάτω* (conv. VIII, 10). Aber dieses *Sursum corda!* ruht auf dem Gedanken: er der Weinstock und wir die Reben, er in uns und wir in ihm! Es ist das Erbe des Johannes, des Ignatius und des Irenäus, von dem die Frömmigkeit dieses kleinasiatischen Theologen lebt. Es ist vielleicht mißverständlich, seine Theologie als „die Theologie der Zukunft" zu charakterisieren (Harnack), das paßt mehr auf die Lehre der vermittelnden Origenisten, die wir kennen lernten, aber einen der Faktoren, die die heißen Kämpfe der Zukunft über die Person Christi erklären, lehrt sie uns genauer kennen, es ist das Fort-

1) Über die Eschatologie handeln ausführlich Bonwetsch, Theol. d. Meth. S. 114 ff. Atzberger, Gesch. d. Eschatol. S. 469 ff.

wirken der johanneischen oder kleinasiatischen Ideen und Stimmungen mit und neben dem Origenismus. — Wir kennen nun das religiöse Kapital, aus dem die Kosten für diese Kämpfe bestritten worden sind.

II. Die abendländischen Theologen.

Es kommen in Betracht die Schriften Cyprians, vgl. K. G. Goetz, Das Christentum Cypr., 1896. K. H. Wirth, Der Verdienstbegriff in der christl. Kirche, II (der Verdienstbegriff bei Cyprian), 1901. Morgenstern, Cyprian als Philosoph, 1889. J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 381 ff.; die pseudocyprianischen Werke de montibus Sina et Sion, die Predigt de aleatoribus (wohl in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. in Rom gehalten), die Traktate ad Novatianum und de rebaptismate; dies alles im 3. Band von Hartels Cyprianausgabe. — Novatians Schriften: de trinitate (ed. Jackson, London 1728 und Migne lat. 3); de cibis Iudaicis (ed. Landgraf et Weyman, 1898); die ep. 30 u. 36 in Cyprians Briefbuch; mit großer Wahrscheinlichkeit die pseudocyprianischen Schriften: de spectaculis, de bono pudicitiae, adversus Iudaeos, vgl. Harnack, PRE. XIV, 223 ff. Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. II, 559 ff. Schwerlich novatianisch sind die pseudocyprianischen Traktate, die Battifol entdeckt hat, aber sie gehören in unsere Zeit, s. oben S. 482 A. 3, über ihre Theologie s. H. Jordan, Die Theol. der neuentdeckten Predigten Novatians, 1902. — Das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem (Opp. Tertull. ed. Oehler II) vgl. H. Waitz, Das pseudotert. Gedicht etc., 1901. Weiter Commodianus, Instructionum ll. 2 u. Carmen apologeticum (ed. Dombart 1887). Arnobius, adv. nationes ll. 7 (ed. Reifferscheid 1875). Lactantius, divinarum institutionum ll. 7, Epitome, de ira dei (ed. Brandt u. Laubmann 1890/93), vgl. E. Preuschen, PRE. XI, 203 ff. E. Overlach, Die Theol. Lact., 1858. — Vgl. überhaupt die vortrefflich orientierende Darstellung von O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II, 394—496. 559—574. 584—610.

1. *Christus . . . cum mortalium sciret caecam esse naturam neque ullam posse comprehendere veritatem positarum nec ante oculos rerum, . . . omnia ista nos linquere et posthabere praecepit neque in res eas, quae sint a nostra procul cognitione dimotae, infructuosas inmittere cogitationes, sed, quantum fieri potest, ad dominum rerum tota mente atque anima proficisci . . . . Quid est, inquit, vobis investigare, conquirere, quisnam hominem fecerit, animarum origo quae sit, quis malorum excogitaverit causas, orbe sit sol amplior . . ., alieno ex lumine an propriis luceat fulgoribus luna? Quae neque scire compendium neque ignorare detrimentum est ullum. Remittite haec deo atque ipsum scire concedite, quid, quare aut unde sit, debuerit esse aut non esse, supernatum sit aliquid an ortus primigenios habeat . . . vestris non est rationibus liberum inplicare vos talibus et tam remota inutiliter curare. Res vestra in ancipite sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos adplicatis dei principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos expectat mors saeva* (Arnob. II, 60. 61).

Diese merkwürdigen Worte eines Abendländers richten das christliche Interesse auf die *salus animarum* und weigern ihm die Beziehung auf physische und metaphysische Probleme. Eine sich herausbildende Eigentümlichkeit des abendländischen Christentums — man vergleiche Tertullian mit Origenes, Cyprian mit Methodius — gibt sich dabei kund.[1]) Die *salus animarum* und die *perpetuitas* (Arnob. II, 65) stecken dem Interessenkreis ab. Er reicht im wesentlichen nicht hinaus über das, was die römische, von der Stoa so stark beeinflußte, Popularphilosophie eines Cicero oder Seneca geboten hatte. Wie Plato und dann die neuplatonischen Ideen die philosophische Parallele und Quelle zu der griechischen Theologie darbieten, so die römische Popularphilosophie zu den Anfängen der lateinischen Theologie. Den Spruch: *quae supra nos, nihil ad nos* haben auch die Lateiner energisch bekämpft (z. B. Tertull. ad nat. II, 4. Lact. epit. 37), aber er war doch von ihrer Denkweise nicht allzu weit entfernt. Damit aber verband sich ein Weiteres. Für das griechische Bewußtsein bot die Philosophie das höchste Gut dar, und der beste Staat war der, in dem sie resp. die Philosophen und Tugendhaften die Moral des Vernunftrechts handhabten; für den Römer bestand das höchste Gut in dem Leben des Staates, das von positiven Gesetzen regiert wird. Diese Differenz erstreckt sich auf das ganze geistige Leben. Die griechische Philosophie ist zuhöchst Metaphysik und Naturphilosophie, das „Schauen" und „Staunen" ist der Menschheit bestes Teil, auch die religiösen Mysterien sind ihm untergeordnet. Das Interesse des Römers richtet sich mehr auf die Ethik und die Geschichte, seine Religion besteht in der korrekten Erfüllung überlieferter Riten und in dem von dem Gesetz geforderten Handeln.[2]) Wenn man von diesem Standpunkt aus die Grundtendenzen eines Origenes und Tertullian miteinander vergleicht, so ist es frappierend, wie stark bei dem einen die naturphilosophischen und metaphysischen Interessen, die Idee der Herrschaft der „Gnostiker" und der Frommen vorwiegt, und wie kräftig bei dem anderen die römisch-stoischen Interessen an dem moralischen Gesetz und dem guten Werk, an der Rechtsordnung der Kirche und ihrer „Disziplin" durchschlagen. Diese Gegensätze, die eine so verschiedene Geschichte

1) Auch jene Betonung der *salus animarum* als des Inhaltes des Christentums klingt an Tertull. an: *horum bonorum unus est titulus: salus hominis* (paen. 2, vgl. z. B. ib. 10. 12. pud. 9. iei. 3. bapt. 5. praescr. 14. resurr. 8. c. Marc. II, 27 u. o.).

2) s. oben S. 28ff. und vgl. Seneca. ep. 20, 2: *facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat.* Anders die Griechen, ihre Philosophie ist ein φυσικὸς λόγος, s. Decharme, La critique des trad. relig. etc. p. 476.

im Orient und im Occident hervorgebracht haben, sind schon früh wirksam gewesen und haben auf der gemeinsamen Grundlage scharf differenziierte Lebensformen erzeugt.

Die Eigenart des Naturbodens wirkt stets ein auf die Auswahl und die Betonung der Elemente der christlichen Überlieferung. Man hat im Abendland bis zu Augustin prinzipiell ein elementareres Verständnis des Christentums eingehalten als bei den Griechen. Man blieb bei dem „Glauben“ stehen und vermied grundsätzlich die „gnostischen“ Gedanken, wie sie Clemens und Origenes gepflegt hatten. An den „Tatsachen“ und dem „Kompendium“ des Bekenntnisses hatte man genug.[1]) Daher wurde das Taufbekenntnis zum Inbegriff der apostolischen Lehre, dabei wirkte mit die Hochstellung der Taufe als Institution und die Anschauung des Bekenntnisses als *sacramentum* (s. oben S. 303). Der Gedanke an eine den ganzen Bibelinhalt reproduzierende Glaubensregel, wie ihn Clemens und Origenes hegten, ist den Abendländern nicht geläufig geworden. Man macht sich die Differenz in der Wertung der Schrift anschaulich, wenn man sieht, wie Origenes alle Tiefen und Höhen religiöser Spekulation in den Bibelworten findet, oder wie Athanasius seinen Kanon zur Wahrung der reinen Lehre fixiert (oben S. 522), und wenn man sich dann der Sammlung von Bibelstellen in den Testimonien Cyprians zuwendet. Das erste Buch der Testimonien verfolgt einen apologetischen Zweck; er erschöpft sich in dem Gedanken, daß die Juden die *indulgentia domini* verloren haben und daß in *eorum locum* die Christen, *fide dominum promerentes,* getreten sind. Das alte *iugum* hat aufgehört, ein neues ist dafür gegeben. Die alten *pastores,* die alte Kirche, die alte Taufe, das alte Opfer sind durch neue ersetzt. An die Stelle der früheren Gesetzesreligion ist die neue getreten. Der zweite, dogmatische, Teil hat Christi *sacramentum* zum Gegenstand. Vom A. T. geweissagt, ist er gekommen als *sermo dei, manus et brachium dei,* als *deus*; *ut de virgine nasceretur homo et deus, hominis et dei filius,* er hat gelitten und ist gestorben, die Kirche ist seine Braut, *de qua filii spiritualiter nascerentur,* er ist auferstanden, *rex in aeternum regnaturus, et iudex et rex.* Das genügt *ad prima fidei liniamenta formanda.* Der dritte ausführlichste, ethische, Teil lehrt die *religiosa disciplina* kennen als ein *breviarium praeceptorum coelestium: voluntati non nostrae, sed dei obtemperandum; fundamentum et firmamentum spei et fidei esse timorem;*

---

1) s. Cypr. ad Donat. 2: *cum de domino et de deo vox est, vocis pura sinceritas non eloquentiae viribus nititur ad fidei argumenta sed rebus. Denique accipe non diserta, sed fortia . . ., accipe quod sentitur, antequam discitur, nec per moras temporum longa agnitione colligitur, sed compendio gratiae maturantis hauritur* (d. i. das Taufbekenntnis).

datum esse nobis exemplum vivendi in Christo; disciplinam dei in ecclesiasticis praeceptis observandam; surgendum, cum episcopus aut presbyter veniat; subito venire finem mundi; gratiam dei gratuitam esse debere; grave fuisse iugum legis, quod a nobis abiectum est, et leve esse iugum domini, quod a nobis susceptum est. — Das sind einige Hauptsätze aus den *salutaria sacramenta* des Christentums. Es sind kurze Thesen, für die ein dürftiger „Schriftbeweis" geführt wird, ein Gewebe alt- und neutestamentlicher Stellen. Auch Cyprian hat an der Hand der heil. Schriften die „Prinzipien" des Christentums darstellen wollen, gerade wie Origenes in dem Buch *de principiis,* beide in bewußtem engen Anschluß an die Schrift. Und wie unähnlich sind doch beide Werke geworden, der eine schuf eine ärmliche Sammlung von Katechismusstellen, der andere ein theologisches System. Dort galten die Sprüche als solche mit gesetzlicher Autorität, hier wurde ein geistiges Verständnis erstrebt. Die Differenz des geistigen Bedarfes in der Kirche des Orients und des Occidents tritt einem bei dieser Gegenüberstellung sehr anschaulich entgegen. Über diesen elementaren Gesichtskreis reichen auch, trotz alles gelehrten Aufputzes, die „Institutionen" des Lactanz nicht hinaus.[1]) In oberflächlichster Weise — ganz, außer in dem Abschnitt IV, 6—30, von der Anwendung der Bibel absehend — wird hier, nach der Art der Räsonnements Ciceros, eine Übersicht über die christlichen Gedanken gegeben, deren Breite für die mangelnde Tiefe ebensowenig wie bei seinem Vorbilde Cicero entschädigt. Nicht besser verhält es sich mit den „Instruktionen" Commodians mit ihrer nüchternen vulgären Verständigkeit. Über einen populären Rationalismus und Moralismus reichen diese Werke nicht hinaus, außer an einem Punkt, der mit glühenden Farben ausgemalten chiliastischen Eschatologie. Wo einem bei diesen Lateinern kraftvolle praktische Gedanken begegnen, wie bei Cyprian oder Novatian, da weisen sie immer zurück auf den einzigen großen Geist, den die Kirche des Abendlands vor Augustin hervorgebracht hat, auf Tertullian.[2])

1) Die beiden ersten Bücher (*de falsa religione* und *de origine erroris*) bekämpfen den Polytheismus und verteidigen den Monotheismus, das dritte Buch (*de falsa sapientia*) wendet sich wider die Philosophie; das vierte Buch (*de vera sapientia et religione*) zeigt sodann, daß der Sohn Gottes auf die Erde herabkam, um die Menschen die Weisheit und die Gerechtigkeit zu lehren; das fünfte Buch handelt *de iustitia*, das sechste *de vero cultu*, das siebente *de vita beata*, den Lohn der Gerechtigkeit schildernd. — Lactanz Werk ist die erste lateinische „Dogmatik" (geschrieben ca. 305—310), in ihrem Mittelpunkt steht der Begriff der Gerechtigkeit, aber er denkt in der Weise der Philosophen dabei nur an die moralische Werkgerechtigkeit.

2) Es ist merkwürdig, wie wenig der große Gelehrte, den die abendländische

2. Wir haben den eigentümlich elementaren Charakter des abendländischen Christentums kennen gelernt. Er verbindet sich mit dem praktischen Interessenkreis der Lateiner und rückt so bestimmte Gedanken in den Mittelpunkt des Christentums. Es ist einmal die rationalgesetzliche Anschauung von der Religion: Gott und Christus geben das Gesetz, die Übertretung ist Schuld, die Schuld muß vergeben werden durch die Taufe und die Buße, dann ist das Gesetz zu befolgen, das ist die Gerechtigkeit. Hiermit verknüpft sich, zweitens, die anstaltliche staatliche Auffassung von der Kirche mit ihren Ämtern, Rechten, Kompetenzen und Disziplinen; konsequent schreitet man hier fort, von praktischen Gesichtspunkten her (Buße) steigt allmählich eine Art rechtsphilosophischer Theorie von der Kirche empor, die Kirche bietet den Ersatz dar für die staatlichen Interessen der Vorfahren. Ein gewisser historischer Sinn schafft sich darin seinen Ausdruck. Die römische Freude über die Zugehörigkeit zu einem Staat mit heiligen Gesetzen und Ordnungen ist vereinigt mit der christlichen Gewißheit der *salus* und mit dem stoischen Empfinden in diesem Staat frei zu sein: *religio sola est, in qua libertas domicilium conlocavit, res est enim praeter ceteras voluntaria, nec imponi cuiquam necessitas potest, ut colat quod non vult* (Lact. epit. 49, 2). — Mit diesen beiden Gesichtspunkten verbindet sich, drittens, ein lebhaftes eschatologisches Interesse. Einerseits korrespondiert es der gesetzlichen Anschauung, die die Lohnerteilung sichergestellt sehen will, andrerseits entspricht es der historisch-staatlichen Auffassung der Kirche, die eine geschichtliche Vollendung erfordert.[1]) — Das sind die inneren Triebe der Gedankenbildung, sie treten auch bei Augustin noch deutlich hervor. Aber sie haben sich nie für sich entfalten können. Einmal gab es ein großes Erbe überlieferter Vorstellungen, wie den triadischen Gedanken, die Gnade, die Sakramente, die man nicht aufgeben konnte und die doch, jede in ihrer Weise, die Rechtsauffassung in der Religion modifizierten. Sodann erwuchs aus der Idee der kirchlichen Einheit diesen katholischen Gedanken eine mächtige Stütze, wie auch weiter die großen dogmatischen Kämpfe des Morgenlandes auch die Kirche des Occidents in Mitleidenschaft zogen. Sie sind die Brücke geworden, auf der dann seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Wissenschaft der Griechen mit ihren

---

Kirche besessen hat, Hippolyt auf ihre Gedanken eingewirkt hat. Auch Männer, denen das Griechische so geläufig war, wie Viktorin von Pettau oder Hieronymus, hielten sich statt an Hippolyts Kommentare, an die des Origenes.

1) Vgl. z. B. Novatian de spect. 10, wo als Ersatz für die Schauspiele die Betrachtung der göttlichen Weltregierung, des Sieges des Christentums und des Triumphes Christi über den Teufel anempfohlen wird.

dogmatischen Problemen in die abendländische Theologie eingedrungen sind, wovon später zu reden sein wird.

Man kann die ganze Theologie des Morgenlandes als die Geschichte der johanneischen Lehre beschreiben. Wie Christus in einem großen geschichtlichen mystischen Prozeß die Menschheit durchdringt, heiligt, vollendet — der Weinstock und die Reben —, das ist die leitende Vorstellung. Für den Abendländer besteht die Erlösung durch Christus wesentlich in der Herstellung eines moralischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, auf die Gerechtigkeit des Menschen kommt es an. Es läge nahe bei dieser Lehrbildung an Paulus als Urheber zu denken. Und in der Tat haben in der späteren Zeit die juristischen Begriffe des Paulus diese Auffassung stützen müssen, aber das gilt nicht von der älteren Zeit. Die Wurzeln dieser Denkweise liegen nicht in der neutestamentlichen Literatur, sondern in der Kombination des stoischen Moralismus mit der jüdischen Gesetzlichkeit, die das lateinische Christentum von Anfang an charakterisiert hat.[1] In der Erscheinung der abendländischen Kirche umfaßt der außerchristliche Einschlag in dem Gewebe der Ideen und Institutionen natürlich auch die philosophischen Begriffe der allgemeinen Bildung (abstrakte Prädikate der Gottheit, Logos, Substanz usw.), aber sie sind nicht so bedeutsam wie die übrigen Elemente dieses Einschlages, nämlich die rechtliche Auffassung des Lebens und der ethische Moralismus. Diese Elemente sind aber einerseits ein Erbe der römisch-stoischen Weltanschauung, andrerseits haben sie an dem jüdischen Legalismus, der sich in der Gemeindeorganisation und -disziplin darstellte, eine starke Stütze empfangen. Die Wahlverwandtschaft zwischen römischem und jüdischem Wesen hat diese Vereinigung erzeugt. Das Gesetz, die Priester, die Opfer, die guten Werke, die sinnlich gefärbte Eschatologie sind die Zeugen dieses Zusammenhangs, der nicht durch bewußte Anlehnung, sondern durch die Gleichheit der Stimmungen und Interessen zustande gekommen ist. Indem etwa in den „Testimonien“ Cyprians (oben S. 532) das Christentum möglichst allseitig als die Konsequenz des echten Judentums und als Ersatz des ungläubigen Judentums

---

1) K. G. Goetz hat in seinem anregenden und zu wenig beachteten Buch über „das Christentum Cyprians“ die Elemente der cyprianischen Religion aufzudecken versucht, indem er ihrer fünf unterscheidet: rational-moralisches, dynamistisches, dualistisches, nationales und politisches Christentum, dabei aber dem ersten Element durchaus den Vorrang zuspricht (S. 139 ff.). Da nun aber der Verf. seinen Stoff in sachlich unveranlaßter Weise zersplittert und im einzelnen nach dem wenig entsprechenden triadischen Schema ordnet, ist es ihm nicht gelungen ein einheitliches Bild von Cyprians Denkweise zu geben, so zutreffend manche seiner Beobachtungen sind.

dargestellt wird, wird diese Stimmung sehr deutlich.[1]) Nicht ein bewußtes, sondern ein unbewußtes „Judaisieren“ liegt hier vor, man kann seine Geschichte von Clemens dem Römer und Hermas durch Tertullian und Cyprian bis in die Theokratie des Mittelalters hinein verfolgen. Aber das Reizvolle an dieser Form des Christentums besteht in der Beobachtung der verschlungenen Versuche mit den Gedanken der Rechtsreligion die Tendenzen der Erlösungsreligion zu vereinigen, wie andrerseits in dem griechischen Christentum allmählich immer stärker in die Erlösungsanschauung Elemente der Naturreligion — sie fehlen auch im Abendland nicht, so wenig wie im Morgenland die Motive der Rechtsreligion — eindringen und ebenfalls zu merkwürdigen Mischbildungen Anlaß geben.

3. Wir überblicken nunmehr die einzelnen Anschauungen in dem abendländischen Christentum des 3. Jahrhunderts. An der Spitze steht der Gedanke des einen allmächtigen Gottes, der der Schöpfer Himmels und der Erde ist (z. B. Commod. carm. ap. 90 ff.). Er ist der Urgrund, der Quell des Lebens und der Ursprung des tiefen Lichtes, an keinen Ort gebunden, *unus ubique* für alle Sterblichen (carmen adv. Marc. IV, 16 ff.). Man kann Gott wohl empfinden, aber nicht sagen, wie er ist (Novat. de trin. 2). Er ist unergründlich und unendlich (ib. 4), *simplex et sine ulla corporea concretione* (5). Sein Wirken ist vor allem in der Geschichte offenbar geworden, bei den Patriarchen und Propheten und in Christus (ib. 8). Diesem Gott ist der Mensch zum Gehorsam verpflichtet. Dies Verhältnis wird als ein rechtliches angesehen (s. unten: *lex*, *satisfactio meritum*). Es ist ganz verständlich, daß in diesem Zusammenhang ein starkes Gewicht auf die moralischen Eigenschaften Gottes gelegt wird, denn nur als der Gerechte vermag er Lohn und Strafe richtig zu verteilen. Daher hat Lactanz, im Gegensatz zu der Apathie Gottes bei den griechischen Philosophen, stark betont, daß in Gott Affekte — Liebe und Zorn — anzunehmen seien (de ira dei 4 f. 16). Wie der Herr den schlechten Sklaven strafen muß zum Beispiel für die übrigen (5. 17 f.), so muß auch Gott die Gottlosen strafen. Sonst würde Religion

1) Der Zusammenhang mit der jüdischen Denkweise zeigt sich auch in der eigentümlichen Benutzung alttestamentlicher Stellen, um die neutest. Lehren darzustellen (s. die Christologie in Cypr. test. II u. in Commod. carm. apol.), andrerseits auch in der fortlaufenden Auseinandersetzung mit dem Judentum (Tertullian und Novatian schrieben wider die Juden, Cyprian richtet das 1. Buch der testim. wider sie, Commodian tritt ihnen sehr oft entgegen, instr. I, 37—34. carm. ap. 434 ff. 674 ff. etc.), man verspürte eben immer wieder das Bedürfnis sich selbst seiner Erhabenheit über das Judentum zu versichern. Die reinen Juden, die Exilierten, die sich in Persien erhalten haben sollen, sind gerecht und heilig: *obtemperant quoniam universa candide legis, quae nos et ipsi sequemur pure viventes* (Commod. carm. apol. 956 f.).

und Sittlichkeit aufhören, ja ohne Furcht würden die Menschen wie Bestien leben (8. 12. 16). *Nunc vero, quoniam et mali poenam et boni gratiam et adflicti opem sperant, et virtutibus locus est et scelera rariora sunt* (16, 8). Gott ist stets in Tätigkeit, seine *actio* ist *mundi administratio;* diese vollzieht sich aber, indem er denen gnädig ist, die sein Gesetz befolgen, die aber in seinem Zorn straft, die es übertreten (17, 4f.). Der Zorn Gottes ist ewig gegen die dauernd Gottlosen, aber er hat ihn auch in der Gewalt und zeigt das den Bußfertigen gegenüber: *morum emendatione placatur, et qui peccare desinit, iram dei mortalem facit* (21, 10). In diesen Gedanken gibt sich die Neigung kund, Gott als den lebendigen Herrn der Welt zu begreifen, er regiert die Welt und bedarf daher zum Heil und zu der Erziehung der Menschen der Affekte, in denen seine Gerechtigkeit sich betätigt. Sein Zorn gereicht daher der Menschheit, wie Novatian sagt, *ad medicinam,* er ist *ex consilio,* und nicht *ex vitio* (de trin. 5).

Nun hat aber der Sünder Gott den Gehorsam verweigert, von Adam ging Sünde und Tod auf seine Nachkommen über (Comm. carm. ap. 324: *cuius de peccato morimur,* cf. instr. I, 35, 3).[1] Dies bedeutet aber zweierlei, einmal daß der Mensch als Adamssohn mit dem Todesverhängnis behaftet geboren wird, dann aber daß er von Adam die sinnliche Richtung überkommt. Nicht eigene, sondern fremde Sünde liegt auf dem Neugeborenen, d. h. die eigentliche Erbsünde besteht in der Übernahme der Adamsschuld: *recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit . . ., illi remittuntur non propria, sed aliena peccata* (Cypr. ep. 64, 5). Wie der erste Mensch *vitam, quam perpetuam deus tribueret, amisit* (Lact. epit. 22, 3), so werden alle Späteren geboren *sub crimine mortis* (carm. adv. Marc. V, 65). Dies Verhängnis ist das Erbe Adams. Dazu tritt noch die fleischliche Art, denn im Fleisch haben die Sünden ihren Spielraum, wie die Tugenden im Geist (Lact. de ira dei 19, 1), und mit der Zeit wurzeln sie immer tiefer im Menschen (Cypr. ad Donat. 3). Bei dieser Vorstellung, die sich nicht ganz mit der Tertullians deckt (oben S. 317), ist es völlig begreiflich, daß, trotz starker Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen, das *liberum arbitrium* auch im Sünder als selbstverständlich vorausgesetzt wird: *homo libertati suae relictus et in arbitrio proprio constitutus, sibimet ipse vel mortem appetit vel salutem* (Cypr. ep. 59, 7. test. III, 52).

1) *Contulisset nobis seu boni seu mali quod egit — Dux nativitatis; morimur itemque per illum,* cf. Instr. II, 5, 8: *genitalia.* Cypr. ad Donat. 3 *genuinum* op. et. eleem. 1: *sanasset illa, quae Adam portaveret vulnera, et venena serpentis antiqua curasset etc.* Ps.-cypr. ad Vigil. 1: *nequitiae genitalis obnoxii.*

Der Sünde wie dem Tode will Gott den Menschen entnehmen. Dies geschieht durch das Gesetz. Endlich aber dadurch, daß Christus als Lehrer der Wahrheit ein „neues Gesetz" gibt und dasselbe durch sein Beispiel eindrucksvoll zu machen weiß: *gratia dei provocamur credere legi* (Comm. carm. ap. 766 vgl. instr. I, 35, 18; II, 1, 6; 7, 5. Cypr. op. et eleem. 1. 7. 24. de laps. 21. or. dom. 15. 28. unit. eccl. 2 etc.). Die Knechte aber sollen dem Gebot ihres Herrn gehorchen, und das um so mehr, als er nicht nur Lohn und Strafe in Aussicht gestellt hat, sondern es auch Pflicht ist, ihm für seine Passion eine Vergeltung darzubieten: *diaboli servis minores sumus, ut Christo pro pretio passionis et sanguinis vicem nec in modicis rependamus; praecepta ille nobis dedit, quid facere servos eius oporteret, instruxit, operantibus praemium pollicitus et supplicium sterilibus comminatus sententiam suam protulit* (Crpr. op. et el. 23). Über diese Gedanken hinaus hat Lactanz kaum etwas zu sagen. Die Menschwerdung wie der Kreuzestod erschöpfen ihren Zweck in der Belehrung und dem Beispiel, [1]) es sei denn, daß die Kraft des Kreuzes bei Beschwörungen besonders hervorgehoben wird (epit. 46, 6—8. inst. IV, 27 s. noch IV, 20, 3). Reichere Vorstellungen bieten die übrigen Autoren. Nicht nur das neue Gesetz hat Christus uns gelehrt, sondern er hat für unsere Sünden gelitten (Cypr. laps. 17) und uns dadurch zu Gottes Kindern gemacht (ep. 58, 6). Zum *vivificare* und *reparare* sandte ihn Gott (Cypr. ad Dem. 10), er hat unsere Wunden geheilt und durch seine Knechtschaft uns frei gemacht (Cypr. op. et el. 1). Er, das Haupt der Kirche, schenkt Heil und Leben seinen Gliedern (carm. adv. Marc. III, 236 f.), er bringt Vergebung und löst die Gefesselten (ib. I, 42). Er trug die Strafe und zerstörte den Tod und wurde so die *causa salutis* (ib. V, 236 f.; II, 165), auch aus der Unterwelt erlöste er die Toten (ib. V, 240 ff.); sein Blut vernichtet den Tod (Cypr. ep. 55, 22. op. et el. 1). Dabei wird jetzt häufiger als früher der Opfergedanke auf Christi Werk angewandt. Christus ist der *sacerdos,* sein Leib die *hostia sancta* oder *viva,* die er für alle darbrachte (carm. adv. Marc. IV, 80; II, 75. 113 ff. 98; IV, 136). *Hic ergo sacerdos semper litat deo patri, eximiam illi offerens victimam obedientiam suam* (Ps.-orig. tract. 19 p. 204; tr. 2 p. 18 ed. Battifol). Das Opfer Christi dauert also fort und es befreit aus der Gewalt des Teufels (ib. tr. 9 p. 102), auch dort wo es

1) s. instit. IV, 10, 1; 11, 14: *cum statuisset deus doctorem virtutis mittere ad homines, renasci eum denuo in carne praecepit et ipsi homini similem fieri, cui dux et comes et magister esset futurus.* IV, 13, 1; 14, 15; 16, 4; 26. 30; 24, 1. 5. 10. 7: *ipse certe deus virtutem docere non poterit, quia expers corporis non faciet quae docebit ac per hoc doctrina eius perfecta non erit.* Dazu epit. 38, 8 f.; 39, 7; 45; 46, 2 f.; 60, 2.

von der Kirche dargebracht wird: *hostia oblatio sacrificii est, cum deo munus offertur, ut propitiata divinitate hostis diabolus avertatur* (ib. tr. 10 p. 106). So wird also Gott dauernd versöhnt durch Christi Opfer und der Teufel besiegt (cf. ib. tr. 6 p. 67. tr. 14 p. 157). Ebenso wirkt aber Christus im Himmel als unser Anwalt und Fürsprecher (Cypr. ep. 11, 5; 55, 18. or. dom. 3. quod idola etc. 11). Endlich waltet er im Himmel als *iudex et rex* (Cypr. test. I, 30. ep. 58, 3), er ist *iudex et dominus, rex, rex deusque* (carm. adv. Marc. I, 41. 239; V, 252). Daher sagt Commodian: *Christo sicut Caesari pares* (instr. II, 11, 4). Auch das letzte Gericht vollzieht er. — Blicken wir zurück, so stellt sich Christi Erlösungswerk unter folgenden Gesichtspunkten dar: 1) die dem Tode verfallene Menschheit erlöst er, indem er an ihrer Stelle die Strafe trägt und andauernd durch das Opfer seines am Kreuz dargetanen Gehorsams resp. seines Leibes, sowie durch seine fortgehende Fürbitte Gott versöhnt; so kommt es zur Sündenvergebung. 2) Aber wie auf Gott, so wirkt Christus auch auf die Menschen fortdauernd ein, indem er ihnen das neue Gesetz gibt und sie zu seiner Erfüllung durch sein Beispiel und die Verpflichtung zur Dankbarkeit anregt, und indem er als König und Richter sie leitet zum Gehorsam und zur Buße. Jenes erste wird für die Gemeinde konkret in der Taufe, dieses letzte in dem „neuen Gesetz“, dem eucharistischen Opfer und der Bußordnung, sowie in der Austreibung der Dämonen und in der Erwartung des letzten Gerichtes. So hängt das Werk Christi auf das engste zusammen mit den kirchlichen Institutionen und Sakramenten, in ihnen realisiert es sich fortdauernd, oder die Sakramente verwirklichen Christi Wirken in seinem Leibe, der Kirche. Mit diesen Gedanken ist aber die dem abendländischen Katholizismus eigentümliche Erlösungslehre erreicht. Die spätere Entwicklung hat in dieser Hinsicht so gut wie nichts an neuen Gesichtspunkten hinzuzufügen gehabt. Die charakteristischen Punkte dieser Lehre bestehen aber darin, daß klar zwei Seiten des Erlösungswerkes unterschieden werden, die auf Gott und die auf die Menschheit gerichtete, daß beide Seiten juristisch gedacht werden (Versöhnung Gottes und Gesetzgeber, Richter), daß Christi Werk sich in den kirchlichen Sakramenten realisiert.[1]) Die rechtliche sakramentale Anschauung hat diese Gedanken hervorgebracht und hat an ihnen ihre stärkste Stütze erhalten. Jetzt erst war die Zusprechung der Vergebung in der Taufe ein gesicherter Gedanke, jetzt erst war die Bußordnung solide fundamentiert, aber auch erst jetzt,

1) Vgl. z. B. Cypr. ep. 55, 22: *liberat . . . ab illa morte, quam semel Christi sanguis extinxit et a qua aqua nos salutaris baptismi et redemptoris nostri gratia liberavit.* — Ps.-cypr. ad Novatian. 3: *trinitas illa . . . haec nunc in ecclesia per nos* (die Bischöfe) *spiritaliter operetur.*

nachdem man das Opfer Christi je und je in der Eucharistie erlebte, wurde die Opfertheorie hinsichtlich des Todes Christi ein greifbarer und praktischer Gedanke, das Opfer Christi hat das eucharistische Opfer hervorgebracht, aber erst dies hat jenem die feste Form verliehen.

4. Das Heil erhält der Mensch durch die Taufe.[1]) Der Taufe geht natürlich die Buße voran. Die Erneuerung kommt also zustande *per poenitentiam praeteritorum delictorum et lavacri vitalis sanctificationem* (Ps.-orig. tract. 7 p. 85 Battifol). Die Anschauung von der Taufe bewegt sich auf der Linie, die Tertullian gezogen hatte (oben S. 360 ff.), einerseits soll die Gnade irgendwie in das Wasser verlegt werden, andrerseits die Wassertaufe und die Geistmitteilung als Einheit gefaßt werden. Christus hat sich im Wasser taufen lassen, um diesem, da ja in Christus Geist war, die Fähigkeit überall Leben zu erzeugen, mitzuteilen (ib. tr. 15 p. 163 f.). Das Wasser wird aber auch von dem Priester gereinigt und geheiligt, damit es die Sünden abwaschen kann (Cypr. ep. 70, 1). Das heißt aber, daß der Priester als Geistträger Geist in das Wasser bringt: *peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et spiritum sanctum* (ep. 74, 5). Demgemäß sind die Getauften *ex aqua et superna virtute renati* (Ps.-orig. tr. 7 p. 85; 15 p. 164). — Die Taufe ist nun der Anfang des göttlichen Heilswerks am Menschen: *cum inde incipiat omnis fidei origo et ad spem vitae aeternae salutaris ingressio et purificandis ac vivificandis dei servis divina dignatio* (Cypr. ep. 73, 12), sie bringt die ganze *indulgentia* Gottes, *divina compendia* (ep. 69, 12); wie Christi Blut, so befreit auch die Taufe vom ewigen Tode (ep. 55, 22). Sie verleiht eben das ganze Heil in knapper Zusammenfassung. Die beiden Gaben, die dies nach alter Anschauung in sich faßt, sind die Sündenvergebung und die Heiligung durch den Geist. So redet man auch jetzt nicht selten von der Vergebung als dem Ertrag der Taufe: *in baptismo tibi genitalia donantur* (Commod. instr. II, 5, 8. Cypr. op. et el. 2. testim. III, 65. Ps.-orig. tr. 6 p. 64. 71; 15 p. 167). Mit ihr verbindet sich aber eng die Heiligung: *si peccatorum remissam*

1) Über den äußeren Hergang der Taufe seien folgende Stellen notiert: die Taufe wird vollzogen im Namen der Trinität, nicht bloß Christi (Cypr. ep. 73 16—18 cf. 69, 7); neben dem üblichen *lavacrum* wird getauft durch *aspergi* oder *perfundi* (ep. 62, 12), Kinder sind sobald als möglich und nicht erst nach acht Tagen zu taufen (ep. 64, 2 cf. de laps. 10), auch sie erhalten den heil. Geist (ep. 64, 3). Über das Taufbekenntnis s. ep. 70, 2; 69, 7; 73, 5 cf. 75, 10 f. — Die Ölsalbung s. ep. 58, 9; 70, 2. Ps.-orig. tr. 17 p. 187, die Abrenunciation Novatian de spectac. 4, das Vaterunser Cypr. orat. dom. 9, die Handauflegung Cypr. ep. 73, 9. Ps.-orig. tr. 17 p. 187. Ps.-cypr. de rebapt. 1. 4. 5. 10; die sich an die Taufe anschließende Abendmahlsfeier Cypr. ep. 63, 8; 70, 20. Ps.-orig. tr. 17 p. 187 f.

consecutus est, sanctificatus est (Cypr. ep. 73, 12), denn *per baptisma autem spiritus sanctus accipitur* (ep. 63, 8). Die Taufe wäscht alle Flecken ab und bringt das Licht des heiligen Geistes (Cypr. ad Donat. 4). Beide Vorstellungen gehen nun aber ineinander über in dem Gedanken der *secunda nativitas* (ib. 4. or. dom. 23). Durch diese ist der Mensch gereinigt und geheiligt und ein Gotteskind geworden (Cypr. de zel. 13. hab. virg. 2. ep. 74, 5. Ps.-orig. tr. 12 p. 131; 15 p. 163. Lact. instit. VII, 5, 22. Carm. adv. Marc. II, 247. 253), über das die Dämonen keine Gewalt mehr haben (Cypr. ep. 69, 15), und von dem alle Sünden vertrieben werden (Lact inst. V, 19, 34). Diese neue Geburt begründet, allen Zweifeln, die der Mensch vorher gehabt hat, zum Trotz, wirklich eine neue Existenz (Cypr. ad Donat. 3. 4); der Mensch empfindet jetzt *membra nostra ab omni faece contagionis antiquae lavacri vitalis sanctificatione purgata,* er hat die *sanitas* erlangt und kann und will nun Christus dienen (Cypr. de hab. virg. 2). Es bahnt sich also eine Kombination der beiden alten Gaben der Taufe an in den Ideen der Wiedergeburt und der Reinigung. Indem Geist im Taufwasser wirksam ist, reinigt er den Menschen und schafft ihn um zu einer neuen Kreatur.[1])

Dem steht nun aber die alte Vorstellung noch immer entgegen, daß der Geist erst nach der Taufe durch den besonderen Akt der Handauflegung nebst den begleitenden Gebeten verliehen wird (Cypr. ep. 73, 9).[2]) Wie Adam zuerst geschaffen und ihm dann erst der Geist eingeblasen wurde, so muß der Mensch zuerst neugeboren werden in der Taufe, um dann den Geist zu empfangen, zuerst also die *generatio,* dann erst die *sanctificatio* (ep. 73, 9). Wenn jemand durch die Taufe *sanctificatus est et in novum hominem spiritaliter reformatus,* so ist er dadurch erst *ad accipiendum spiritum sanctum idoneus factus* (ep. 74, 5). Es ist, wenn man diese beiden Stellen miteinander vergleicht, klar, daß Cyprian die *sanctificatio* verschieden auffaßt, oder daß er bald an die mit der Taufe gegebene, bald an eine andere von der Handauflegung abhängige Sanktifikation denkt. Dies spricht er auch deutlich aus: *tunc enim demum plene sanctificari et esse filii dei possunt, si sacramento utroque nascantur* (ep. 72, 1). Wurde aber die Wassertaufe an sich als Mittel der Neugeburt und der Heiligung betrachtet, so hätte die Handauflegung entweder aufgegeben werden müssen, oder aber sie mußte zu einem

---

1) Novat. de trin. 29 (cf. Ps.-orig. tr. 20 p. 210): *hic* (der heil. Geist) *est qui operatur ex aquis secundam nativitatem semine quodam divini generis et consecratione coelestis nativitatis, pignus promissae haereditatis et quasi chirographum quoddam aeternae salutis.*

2) s. auch Cornelius v. Rom bei Euseb. VI, 43, 15: *σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου = τοῦ ἁγίου πνεύματος τυχεῖν.*

besonderen Akt werden, der etwas Selbständiges neben der Taufe zu bedeuten hat. Indem der Ketzertaufstreit Cyprian genötig hat, in die Taufe so viel Geist als irgend möglich hineinzuverlegen (s. oben S. 513), hat dieser Streit viel dazu beigetragen die Taufe selbst als Mittel der Geistverleihung zu betrachten und somit den alten Akt der Handauflegung von ihr als ein anderes Sakrament abzulösen. Dem kam die Tendenz von Cyprians Gegner, dem Verfasser der Abhandlung *de rebaptismate*, darin entgegen, daß er seinerseits alle Geistwirkungen in die bischöfliche Handauflegung zu verlegen versuchte (s. oben S. 512f. A. 2). Die Abhandlung zeigt zugleich, wie mannigfache Ansichten von der Taufe in unserer Zeit noch nebeneinander hergingen — wie die altertümliche, freilich häretische Taufe auf Jesu Namen –, aber trotzdem hat man auch hier, auf Tertullian fußend, einen gewissen Abschluß der Gedankenbildung erreicht.

5. Dem in der Taufe wiedergeborenen, von den Sünden gereinigten Menschen gilt nun das neue Gesetz, durch Befolgung desselben soll er sich die überkommene Reinheit erhalten: *dat innocentiae legem, postquam contulit sanitatem . . . Nulla sit venia ultra delinquere, postquam deum nosse coepisti* (Cypr. hab. virg. 2 vgl. Commod. instr. II, 5, 11: *summa tibi: gravia peccata devita tu semper).* Dies geschieht im Glauben und in der Furcht Gottes: *Fundamentum omne religionis et fidei de observatione ac timore proficiscitur* (Cypr. hab. virg. 2 cf. op. et el. 8), im Gebet (or. dom. 12) und in der Aufnahme der neuherzuströmenden Gnadengaben durch den Glauben: *manat iugiter, exuberat affluenter, nostrum tantum sitiat pectus et pateat. Quantum illuc f i d e i c a p a c i s adferimus, tantum gratiae inundantis haurimus* (ad Donat. 5). Spricht sich in den letzten Worten Cyprians (bald nach seiner Bekehrung geschrieben) ein Gefühl von der beherrschenden Bedeutung des Glaubens aus, so erfordert doch der Zusammenhang der Gedanken eine andere Benützung des Glaubensbegriffes.[1]) Der Glaube ist wesentlich die Anerkennung der christlichen Lehre, des göttlichen Gesetzes und das Fürwahrhalten der Verheißungen. Das Wesen des Glaubens besteht darin: *credit esse vera quae promittit deus, qui verax est, cuius sermo credentibus aeternus et firmus est* (Cypr. de mortal. 6). Der Glaube ist also die Anerkennung und die Annahme der christlichen Lehre und des kirchlichen Rechtes (Novat. d trin. 29 cf. Ps.-orig. tr. 12 p. 136). Das faßt in sich die Überzeugung von Gottes Wahrhaftigkeit sowie der Wahrheit der heil. Schrift, besonders hinsichtlich der Gebote und Verheißungen:

1) Vgl. zum folgenden die sorgfältige Darstellung von W i r t h, Der Verdienstbegriff b. Cypr. S. 121ff. 128ff.

scire vera esse, quae praedicta sunt verbis dei, nec scripturam posse mentiri (Cypr. op. et el. 8. de mortal. 22. 24. ad Demetr. 20. Commodian carm. apol. 311 ff. 615. Lact. epit. 61, 3 ff. instit. VI, 17, 23 ff.). Der Glaube ist die Erleuchtung des Verstandes durch die Eingießung des himmlischen Lichtes (Ps.-orig. tr. 12 p. 136), die geistliche Erkenntnis der himmlischen Dinge (Novat. adv. Jud. 1), vor allem aber doch das *obsequium timoris ac devotionis* (Cypr. bon. pat. 1, op. et el. 8. mortal. 12), sowie die *fiducia futurorum* (de zel. 16). Bei dieser Auffassung des Glaubens fehlt jedes Verständnis für die *iustitia ex fide*. Zwar kennt Cyprian diesen Ausdruck, aber er denkt dabei immer nur an den Glauben im Sinn der moralischen Erkenntnis und des Gehorsams, der die Grundlage der Werkgerechtigkeit bildet. *Fidei ac iustitiae meritis* hat Abraham sich seine Anerkennung bei Gott verdient (de mortal. 17. 12. bon. pat. 10), und *merito fidei* erwerben sich die Christen die Stellung als Gottes Volk (ep. 63, 12). Gerecht ist somit der, welcher die *iustitiae opera* hat, oder derjenige, der aktiv seine Frömmigkeit betätigt (de mortal. 16. 26). An einen ethischen Habitus, der mancherlei fromme Werke in sich faßt, denkt also Cyprian bei der Gerechtigkeit. Mit dem Glauben hat die Gerechtigkeit nur insofern etwas zu tun, als die Erkenntnis der Gerechtigkeit und ihres Lohnes die notwendige Voraussetzung ihrer Ausübung ist: *nam si Abraham credidit deo et reputatum est ei ad iustitiam, utique qui secundum praeceptum dei eleemosynas facit deo credit, et qui habet fidei veritatem servat dei timorem, qui autem dei timorem servat in miserationibus pauperum deum cogitat, operatur enim, in deo quia credit, quia scit vera esse quae praedicta sunt verbis dei nec scripturam posse mentiri, arbores infructuosas id est steriles homines excidi et in ignem mitti, misericordes ad regnum vocari* (op. et el. 8). Aus diesen Sätzen wird die leitende Anschauung sehr klar; es ist nichts anderes, als was Lactanz etwas naiv mit den Worten ausdrückt: *fides quoque magna iustitiae pars est* (epit. 61, 1). Die Anschauung von der Gerechtigkeit, die damit ausgesprochen ist, ist ebenfalls in der Kirche des Abendlandes auf lange hinaus maßgebend gewesen. Sie entspricht der antiken Auffassung von dem Habitus der Gerechtigkeit in der Verbindung mit der Weisheit einerseits und der Unsterblichkeit andrerseits. Diese Gerechtigkeit war ein wesentlicher Bestandteil der Frömmigkeit. Die antiken Grundlagen treten bei Lactanz besonders deutlich zutage.[1])

---

1) Lact. epit. 29, 1 f.: *Ad iustitiam nasci homines non modo litterae sacrae docent, verum etiam ipsi philosophi . . . Nec enim ad scelus nascimur, cum simus animal sociale atque commune.* — 30, 1: *quid erit fructus iustitiae atque virtutis, si nihil habebit in vita nisi malum? . . . Sine praemio esse non potest . . ., merces eius immortalitas sola.* — 52, 2. 4: *necesse est et iustum esse sapientem*

Auf dem Wege zur Gerechtigkeit bedarf der Mensch aber der göttlichen Hilfe. Dieselbe wird ihm dargeboten von dem christlichen Gesetz, von dem Beispiel Christi (Cypr. test. III, 39), der Erwägung von Lohn und Strafe, aber auch von der *cottidiana sanctificatio,* die der Geist in seinem Herzen ausführt (Cypr. or. dom. 12). Aber die stärksten Motive zum sittlichen Handeln sind die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor der Strafe, hierauf kommt Cyprian immer wieder zu sprechen.[2]) So soll also der Mensch den Forderungen der *divina lex* und der *ecclesiastica disciplina* nachkommen, durch die guten Werke erwirbt er sich Verdienste bei Gott, und Gott belohnt diese, *meritis atque operibus nostris praemia promissa contribuens* (op. et el. 26). Der Christ vergilt hierdurch zugleich Christus die Wohltaten, die er ihm erwiesen (ib. 17. 23 cf. hab. virg. 2). Das Rechtsverhältnis, das zwischen Gott und dem Menschen besteht, tritt hier auf das deutlichste hervor: *iustitia opus est, ut promereri quis possit deum iudicem, praeceptis eius et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem* (unit. eccl. 15). Der juristische Charakter dieses Verhältnisses wird besonders darin ersichtlich, daß der Mensch durch seine Verdienste einen Rechtsanspruch auf Lohn erwirbt, da der wahrhaftige Gott ihm die *retributio* durch seine *promissa* zugesichert hat (zel. et liv. 16. ep. 58, 4; 76, 7. op. et el. 15). Dadurch verliert der Begriff *meritum* seine naiv-moralische Bedeutung, er wird zum Ausdruck eines kontraktlich festgestellten Rechtsanspruches, dem notwendig der Lohn korrespondieren muß. Der Fromme erwirbt sich Ansprüche an Gott, zu deren Realisierung sich Gott verpflichtet hat. Auf das ganze sittliche Leben mit all seinen ordentlichen und außerordentlichen Leistungen erstreckt sich diese Betrachtungsweise. Gewiß kommt in ihr die römische Denkweise zum Ausdruck,[1]) aber die ganze

---

et eum, qui sit stultus, iniustum. — Non potest igitur neque stulto iustitia neque iniusto sapientia convenire. — 51, 1. 2: *nescierunt ergo iustitiam philosophi, quia nec ipsum deum agnoverunt nec cultum eius legemque tenuerunt. Et ideo refelli potuerunt a Carneade, cuius haec fuit disputatio, nullum esse ius naturale, itaque omnes animantes ipsa ducente natura commoda sua defendere et ideo iustitiam, si alienis utilitatibus consulit, suas negligit, stultitiam esse dicendam.* — Inst. VI, 25, 7: *nulla igitur alia religio vera est, nisi quae virtute et iustitia constat.*

1) s. den eingehenden Nachweis bei Wirth, S. 92—100.

2) Auch das bei Cyprian beliebte Bild des christlichen Lebens als eines Kriegsdienstes, der *imperio regis* d. h. Christi (Commod. instr. II, 12, 4), *pro nominis sui honore* (Cypr. ep. 58, 4) geschieht und sich wider den Teufel richtet (ad Fortunat. praefat. 2. de zel. 16), wird gern auf den ewigen Lohn der Kämpfenden hinausgeführt (z. B. Cypr. ep. 58, 4: 80, 2; 76, 4). Hiermit hängt auch die Betonung der *gloria* der Christen zusammen (ep. 37, 3; 10, 1; 51, 1—2; 28, 2).

Anschauung von dem Verdienst und Vergeltung genau gegeneinander abwägenden Gott, die scharfe Kalkulation des Menschen bezüglich dieses Verhältnisses ist nicht römisch, sondern jüdisch empfunden. Auch hier ist der starke jüdische Einschlag in dem Christentum der alten Lateiner — er ist so bei den Griechen nie wirksam geworden — wahrnehmbar.[1])

Die rechtliche Betrachtung des religiösen Lebens führt aber zu der doppelten Moral. Da nämlich die höchsten sittlichen Leistungen nicht allen zugemutet werden können, so werden sie von dem neuen Gesetz nicht gefordert, sondern nur geraten. So etwa die Virginität: *prima sententia crescere et multiplicari praecepit, secunda et continentiam suasit . . . Nec hoc iubet dominus, sed hortatur, nec iugum necessitatis imponit, quando moneat voluntatis arbitrium liberum* (Cypr. hab. virg. 23). Außer der Virginität [2]) kommen als solche bloß angeratene Werke noch in Betracht das Martyrium — es ist an sich keineswegs Pflicht, de laps. 3 —, sowie besondere gute Werke, vor allem die *eleemosynae*. — Da nun aber weiter alle sittlichen Leistungen einen entsprechenden Lohn erhalten, so wird auch diesen Tätern besonderer Werke ein besonders hoher Lohn zuteil werden. Unter den vielen Wohnungen im Himmel bekommen sie die *habitacula meliora* (hab. virg. 23), der höchste Lohn kommt den Märtyrern zu (ib. 21), ihre *merita* kommen aber auch anderen als Satisfaktion zugute, bei dem letzten Gericht wie schon in der Gegenwart (laps. 17. ep. 18, 1; 19, 2). So ergeben sich zwei Klassen von Christen; denen, die bloß die Gebote tun, steht als *illustrior portio gregis Christi* mit der *sublimior gloria* (hab. virg. 3) gegenüber die Schar derer, die in Kontinenz leben und reichlich Almosen geben. Das ist eine Scheidung, die an die bei Clemens und Origenes vorgenommene erinnert. Aber während dort die eine Gruppe wirklich, qualitativ und an innerer Reife, der anderen überlegen war, liegt hier nur eine quantitative Abstufung vor, der Verzicht auf sinnlichen Genuß und die Auswahl bestimmter guter Werke. Auch darin gibt sich wieder die äußerliche, jüdisch-römische Auffassung von Religion und Moral zu erkennen.

Die Vergleichung des sittlichen Lebens mit dem Kriegsdienst ist vorchristlichen Urspunges s. Senec. de provid. IV, 8. 11. V, 1; vgl. Wirth a. a. O. S. 150f.

1) Mit Recht hat auch Wirth S. 167ff. diesen Gesichtspunkt betont. Den formalen juristischen Charakter der Verdienstlehre Cyprians findet er in dem Innominatrealkontrakt des römischen Rechtes nach der Formel *facio, ut des* (S. 166). Aber dabei ist nicht zu vergessen, daß in dem Gedankengefüge des weiteren immer die Güte und Freiheit Gottes mitgedacht wird, s. Tertull. oben S. 354 und vgl. den Ausdruck *mereri misericordiam*.

2) Die Jungfrauen sind Christi Bräute und Frauen (hab. virg. 20. 22). Aber auch die Kirche ist Christi Braut, sie steigt vom Fußkuß zum Mundkuß empor, indem er zu ihr redet, so Ps.-orig. tr. 12 p. 132.

6. Aber noch eine weitere Konsequenz ergibt sich aus der gesetzlichen Denkweise, sie bezieht sich auf die Buße. Wir dürfen uns über sie kurz fassen, denn es werden nur die Gedanken Tertullians wiedergegeben und angewandt (vgl. oben S. 365 ff.). Der Christ sollte nach der Taufe sündlos leben. *Legem dedit sano et praecepit, ne ultra iam peccaret* (Cypr. op. et el. 1). Nachdem nun die Gnade ihn von der Sünde gereinigt und mit dem Gesetz versehen hat, tritt die göttliche Gerechtigkeit wieder in Kraft. Die täglichen Gesetzesübertretungen (Cypr. de orat. 22. Commod. instr. II, 22) bedeuten ein *offendere deum* (hab. virg. 2. orat. 31). Nun verbindet sich in eigentümlicher Weise die Gnade mit der Gerechtigkeit, der neue Bund gewährt allen die Möglichkeit der Buße (Novat. adv. Jud. 6—8), aber unter einer Bedingung, die von der Gerechtigkeit gefordert wird. Der Sünder soll *indignationis offensam iusta deprecatione placare* (Cypr. le laps. 36. 17. 22). Das geschieht durch den Schmerz, die Trauer und den Jammer über die Sünde, durch die angeordnete *exomologesis* (de laps. 32. 35. ep. 59, 13; 65, 1), vor allem aber durch gute Werke. Die Bitten genügen nicht, sie müssen, nach Tob. 12, 8, durch Werke verstärkt werden (de or. 32. op. et el. 5). Es gilt *precibus et operibus suis satisfacere* (ep. 16, 2), *dominus noster satisfactione placandus est* (laps. 17), und zwar eine entsprechende Zeit über (*aestimato iusto tempore*, ep. 4, 4). Dies ist der leitende Begriff der Satisfaktion [1]) oder der Genugtuung, die der Sünder dem beleidigten Gott darbringt als ein ihn versöhnendes Opfer. [2]) Vor allem aber handelt es sich dabei, zumal im täglichen Leben, um die Werke, besonders die Almosen. Die Almosen haben geradezu die Bedeutung einer zweiten Taufe: *sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis atque operationibus iustis delictorum flamma sopitur. Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, assidua et iugis operatio b a p t i s m i i n s t a r imitata dei rursus indulgentiam largiatur* (op. et el. 2. orat. 32). Durch solche Werke nun vermag der Mensch *mereri dei misericordiam* (op. et el. 5). [3]) Diese Wendung vervollständigt die wunderliche Kombination von Erlösungs- und Rechtsreligion, die diese

1) An sich kann *satisfactio* auch die dem Gesetz entsprechende Betätigung sein, s. ad Demetr. 25.

2) Vgl. Lact. epit. 62, 1. 2. 4: *ut confugiamus ad paenitentiam, quae non minimum locum inter virtutes habet. — Magnum est paenitentiae auxilium, magnum solacium, illa est vulnerum peccatorumque sanatio, illa spes, illa portus salutis. — Hae sunt victimae, hoc sacrificium placabile.* — 49, 3: *data rursus facultate ac reddita libertate referunt se ad deum eumque precibus et lacrimis placant . . ., et venia satisfacientibus non negatur.* S. noch Commod. instr. II, 8.

3) Vgl. ep. 37, 4: *quid enim petitis de indulgentia domini, quod non impetrare mereamini?*

Bußtheorie darstellt: der barmherzige Gott vergab die Sünde, der gerechte Gott verlangt gute Werke; der barmherzige Gott gewährt neue Vergebung, der gerechte Gott knüpft sie an die Satisfaktion, die Satisfaktion gegen die Gerechtigkeit verdient die Barmherzigkeit. Das ganze widerspruchsvolle Gebilde gipfelt in dem *mereri misericordiam!* [1]) Es geht etwas wie Marcions zwei Götter in diesen Gedankengängen um. Aber zu alledem kommt, daß die Buße und die Sünde in einem genauen quantitativen Verhältnis zueinander stehen müssen: *paenitentia crimine minor non sit* (laps. 35).

Diese ganze Bußtheorie ist eingerahmt von dem Gedanken der Kirche mit ihren Priestern, durch ihre Vermittlung kommt die Satisfaktion vor Gott und wird der Sünder ihrer Anerkennung gewiß (s. oben S. 500 f.). Noch eine Konsequenz ergibt sich in dem streng rechtlichen Schema dieser Gedanken. Korrespondieren Verdienst und Gnade einander in genauem Quantitätsverhältnis, was wird dann aus jenen überschüssigen Werken, von denen wir hörten? Nun, sie kommen anderen zugute, die einen Defekt an Werken haben. Die alte Idee, daß die Märtyrer als Geistträger an Gottes Statt Sünde vergeben können, empfängt dadurch eine neue Deutung: *posse apud iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum* (laps. 17). Diese Werke helfen bei dem jüngsten Gericht, aber die Fürbitte der Märtyrer und das Opfer der Priester können auch jetzt schon dazu wirken, daß Gott dem Sünder die innerliche Erneuerung wieder schenkt: *potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes* (ib. 36). — So schließt sich mit innerer Notwendigkeit ein Gedanke des werdenden Katholizismus an den anderen; aber zwei Gedanken beherrschen die ganze Entwicklung, das Heil des einzelnen ist sicher gestellt durch die Kirche, und es wird erworben und erhalten durch gute Werke. Die Kirche spendet die Gnade durch Pristertum, Gesetz, Taufe und Buße, aber die Gnade will verdient sein durch den Gehorsam gegen das neue Gesetz und die kirchliche Disziplin. *Parum esse baptizari et eucharistiam accipere, nisi qui factis et opere proficiat* (test. III, 26). So schlingen sich die Gaben der Erlösungsreligion ineinander mit den Aufgaben der Gesetzesreligion. Man macht es dem Menschen leicht in der Religion, indem man es ihm schwer macht, aber das Größte in der Religion, den freien Herzensglauben verliert man darüber. Aber der Mensch wird so sicher seines Heils: *securitatis nostrae*

---

1) Wie wir früher gesehen haben (S. 354), macht gerade der Doppelcharakter des *mereri*, der sowohl mit der eigenen freien Tat als der *indulgentia* des Empfängers rechnet, diesen Begriff so geeignet die merkwürdige Kombination von Rechtsreligion und Erlösungsreligion zum Ausdruck zu bringen. Man hat bisher übersehen, daß der Begriff gewissermaßen die strenge Rechtsanschauung erweicht.

salubre praesidium, . . . res posita in potestate facientis, r e s e t g r a n d i s e t f a c i l i s (op. et el. 26), das ist das *mereri misericordiam.* Ist aber in dieser Weise alles an das menschliche Werk und eine Rechtsordnung geschlossen, so müssen sich konsequentermaßen bald auch die Mittel und Gedanken finden, die allen Sündern für alle Sünden und unter allen Umständen die Vergebung sicher und bereit stellen.

7. Ein weiteres Mittel zum Heil ist das A b e n d m a h l. Es hat eine doppelte Bedeutung, als eine Gabe für den Empfänger und als Opfer, das für ihn Gott dargebracht wird. — 1) Cyprian hält sich auch in seiner Anschauung vom Abendmahl an das tertullianische Vorbild, doch hat er häufiger von ihm geredet und bietet daher wenigstens für die Opfervorstellung deutlichere Gedanken. Aber eine feste dogmatische Grundlage sucht man auch bei ihm vergebens. Im 63. Brief bekämpft er die Ansicht, daß der Abendmahlswein durch Wasser zu ersetzen sei, und kommt dabei auf genauere Angaben über den Sinn und Zweck der Feier. Christus der wahre Weinstock hat nicht Wasser, sondern Wein als sein Blut bezeichnet, daher kann auch das Wasser nicht als sein Blut angesehen werden; es muß Wein im Kelch sein. Wie Melchisedek hat Christus als Opfer „Brot und Wein dargebracht, nämlich seinen Leib und Blut".[1]) Wie Christus verheißt, im Reich des Vaters Wein mit den Jüngern zu trinken, so hat er Wein dargebracht, *et vinum fuisse, quod sanguinem dixit* (ep. 63, 9). Der Gedanke ist also deutlich: Brot und Wein werden nicht etwa in Leib und Blut verwandelt, sondern sie bleiben was sie sind, aber Christus stellt Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut dar, Leib und Blut erscheinen in Brot und Wein, letztere sind also die Darstellungsmittel oder Symbole von ersteren.[2]) Dies wird aber nur dann der Fall sein, wenn das Opfer *legitima sanctificatione*

1) ep. 63, 2: *cum dicat Christus: „ego sum vitis vera", sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum, nec potest videri sanguis eius, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice, quando vinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur.* — Ib. 4: *Christus, qui sacrificium deo patri obtulit et obtulit hoc idem, quod Melchisedec obtulerat, id est panem et vinum, suum scil. corpus et sanguinem.* — Ib. 13: *in vino ostendi sanguinem Christi.* — F. R e n z (Gesch. d. Meßopfer-Begr. I, 230) deutet die erste Stelle so: da Christus der Weinstock ist, so muß sein reales Blut Wein, nicht Wasser genannt werden; aber im Zusammenhang handelt es sich darum, daß Christus Wein nicht Wasser dargebracht hat, die Kirche also dasselbe zu tun hat, zudem könne angesichts der Selbstbezeichnung Christi als Weinstock nur Wein, nicht Wasser zur Veranschaulichung seines Blutes dienen. Daß Cypr. nicht an eine reale Gegenwart des Blutes und Leibes Christi im Abendmahl gedacht hat, geht aus obigen Stellen deutlich hervor; eine zutreffende Darstellung bei L o o f s PRE. I, 58.

2) Demgemäß werden die Abendmahlselemente selbst in alter Weise *sacrificium* genannt, s. op. et el. 15.

d. h. mit Wein, nicht Wasser, also einsetzungsgemäß begangen wird (ib.), sodann aber auch nur dann, wenn die *sanctificatio* dort stattfindet, wo *sanctus spiritus* ist, d. h. in der Kirche (ep. 65, 4). Das rechte Opfer kann also nur in der Kirche dargebracht werden, weil nur in ihr *sanctificatio* möglich ist (unit. eccl. 17). Es wird demnach durch die Konsekration den Elementen doch eine besondere Qualität mitgeteilt, die aber ideellen Charakter hat (vgl. Irenäus und Tertullian oben S. 368 ff). Es reicht darüber nicht hinaus, wenn Cyprian von einem kleinen Mädchen erzählt, das Brot vom Götzenopfer genossen hatte und daher sich wider den Empfang des Abendmahlweins sträubte, und ihn, als er ihr dennoch eingeflößt wurde, ausbrach, denn nur ein Zeichen der göttlichen Macht erblickt er in dem Vorgang.[1]) In diesem Sinn werden also die Elemente durch die Konsekration Christi Leib und Blut: *sanctificatus in domini sanguine potus.*[2])

Durch den Abendmahlsgenuß werden die Christen in der Gemeinschaft mit Christus gestärkt, sie werden als sein Leib von ihm gespeist und werden mit ihm vereinigt, wie das Wasser mit dem Wein eins wird in dem Abendmahlskelch.[3]) Diese Lebensgemeinschaft mit Christus sättigt sie innerlich und wird ihnen so zum Schutze wider alle Anfechtungen. Wie der Wein den Menschen frei und fröhlich macht, so läßt der Genuß des Blutes Christi den alten Wandel vergessen und erfüllt das traurige, von Sünden geängstete Herz mit der Freude über Gottes Vergebung.[4]) Die Gemeinschaft mit dem Erlöser, der, wie Brot und Wein, stärkend und erfreuend auf die Seele einwirkt, ist also die

---

1) de laps. 25: *sanctificatus in domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit, tanta est potestas domini, tanta maiestas.*

2) s. d. vor. Anm. vgl. Ps.-orig. tr. 5 p. 55: *nemo panem facit corporis domini, id est eucharistiam benedicit, quia sacrificium tunc* (im alten Bunde) *offerri non licet.*

3) de or. 18: *Christus eorum, qui corpus eius contingimus, panis est . . . Non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur.* — ep. 63, 13: *quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. — Quemadmodum grana multa in unum collecta, . . . sic in Christo, qui est panis caelestis, unum sciamus esse corpus, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus.* ep. 11, 5: *nihil potest avellere corpori eius et sanguini cohaerentes.*

4) ep. 57, 2: *protectione sanguinis et corporis Christi muniamus, et cum ad hoc fiat eucharistia, ut possit accipientibus esse tutela . . . munimento dominicae saturitatis armemus.* — ep. 63, 11: *quemadmodum vino isto communi mens solvitur et anima relaxatur et tristitia omnis exponitur, ita et puto sanguine domini . . . exponatur memoria veteris hominis et fiat oblivio conversationis pristinae saecularis, et maestum pectus ac triste, quod prius peccatis angentibus premebatur, divinae indulgentiae laetitia resolvatur.*

Gabe des Abendmahlsgenusses. Das sind alte christliche Gedanken; es mag Zufall sein, daß die eschatologischen Motive dabei wenig hervortreten.

2) Nun ist aber von alters her das Abendmahl mit dem Opfergedanken verbunden gewesen. Die Opfer des Christentums waren ursprünglich die Selbsthingabe an Gott und speziell die Gebete, vor allem die Dankgebete.[1]) In Anknüpfung an letzteres rückte die Handlung, die mit der *εὐχαριστία* begann, unter den Gesichtspunkt des Opfers. Dies Gebet war zunächst das Opfer im Abendmahl, es sprechen hieß den Opferdienst vollziehen, jede materielle Opfergabe war ausgeschlossen.[2]) Aber andere Motive verbanden sich bald mit diesem. Die Darbringung der Gaben, in denen das Abendmahl als Agape begangen wurde und die später zu wohltätigen Zwecken verwandt wurden, galt ebenfalls als Opfer, und man legte dann dieser Darbringung besondere Bedeutung und Kraft bei.[3]) Weiter kam in Betracht die Analogie der Mahlzeit mit den antiken Opfermahlen, schon Paulus hatte davon geredet, aber der Gedanke einer Opferdarbringung wurde nicht mit hereingezogen in die Parallele (1. Kor. 10, 19 ff.); sodann die allmählich immer bedeutsamer werdende Erklärung des Todes Christi als eines Opfers (s. oben S. 538 f.). So wurde es ein fester Sprachgebrauch von dem Abendmahl als dem Opfer der

---

1) Vgl. Röm. 12, 1 (cf. Eph. 5, 2). Phil. 2, 17; 4, 18. Hbr. 13, 16 cf. Jak. 1, 27. — Apoc. 5, 8. Hbr. 13. 15. 1. Petr. 2, 5. — 1. Cl. 36, 1. Athenag. Supplic. 13. Minuc. Fel. Octav. 32. Tertull. de res. 8. c. Marc. IV, 1. 9. scorp. 9. ad Scapul. 2. cult. fem. II, 9. orat. 28. virg. vel. 13. apol. 30. Hippolyt. Segen Mos. 17, 6. Segen Jak. 4, 3 (georgisch). Ps.-orig. tr. 10 p. 107 f. 109. Lactant. ep. 53, 4; inst. VI, 24; 27; 26, 5 (Gerechtigkeit). Ps. Tertull. carm. adv. Marc. IV, 183 ff. — Clemens Strom. VII, 3 p. 836 f.; 6 p. 848; 7 p. 860. Origen. de or. 12. in Jer. h. 18, 10. in Lev. 9, 1; 2, 2. 4; 13, 3. in Rom. IX, 1 etc. — Cypr. ep. 66, 9; 37, 1; 76, 3. orat. 33. 24. — Über das altkirchliche Opfer vgl. Höfling, Die Lehre d. ältesten Kirche v. Opfer 1851 und bes. F. Wieland, Mensa und Confessio 1906.

2) s. 1. Clem. 40, 2 ff. 44, 4. Did. 14, 1 f. vgl. S. 136. Justin Dial. 41. 70. 117: *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι.* Tertull. orat. 19.

3) 1. Kor. 11, 20—22. Justin. Ap. I, 67. Dial. 41: *προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας.* Iren. IV, 17, 5 f.; 18, 1 ff. vgl. oben S. 368. Orig. c. Cels. VIII, 34. Cypr. op. et el. 15. — Im übrigen haben die Opfergaben, die bei dieser Gelegenheit dargebracht werden und die für Lebende wie auch Tote von Bedeutung sind, mit dem eucharistischen Opfer als solchem noch bei Tertull. nichts zu tun, s. ad ux. II, 8. monog. 10. exh. cast. 11. cor. mil. 2. Man beging an den Gräbern der Verstorbenen die Eucharistie (Acta Joh. 72) und brachte dabei zu ihrem *refrigerium* Opfergaben dar, wie auch sonst bei der Eucharistie. Vgl. F. Wieland, Mensa u. Conf. S. 161 ff.

Christenheit zu reden,[1]) und dann als Gegenstand dieses Opfers Christus als die Erfüllung aller Opfer zu bezeichnen. Feste dogmatische Vorstellungen haben sich ursprünglich kaum hiermit verbunden. So hat schon Irenäus von dem Opfer Christi gesprochen (oben S. 368 f.). Nun sah man aber Christi Opfer als Sühnopfer an, es war also konsequent, daß auch das Abendmahl als Sühnopfer gefaßt würde, das ist der Gedanke, den Origenes als kirchlich voraussetzt, aber in seiner Weise umdeutet (oben S. 441 A. 1). Aber erst auf dem Boden der lateinischen Rechtsreligion empfing dieser Gedanke seine scharfe und klare Prägung. Das Abendmahlsopfer wurde hineingezogen in den weiten Kreis der Opfersatisfaktionen, deren der Sünder zur Versöhnung Gottes bedurfte.[2]) Damit verband sich die Tendenz dem Priester als *sacerdos* eine feste Funktion zu erwerben. Zwar hatte er das ganze Satisfaktionswesen zu leiten, wie wir gesehen haben, aber die satisfaktorische Tat als solche war das Opfer jedes einzelnen Christen, bei dem eucharistischen Opfer trat die priesterliche Funktion in den Vordergrund. Der Priester hat nicht das eucharistische Opfer geschaffen, aber er hat die vorhandene Idee akzeptiert und seiner Tendenz entsprechend formuliert. Dafür gab vor allem das alttestamentliche Opferritual reichlich seine entleerten Schemata her, es galt sie ausfüllen. Man kann an Origenes studieren, wie verwirrend diese Vorbilder auch auf einen hellen Geist eingewirkt haben. Und auch das Opferritual des römischen Staatskultus mag zur Ausgestaltung der Opferidee in der Kirche mitgewirkt haben.[3]) — So haben mancherlei Faktoren mitgewirkt, um den schlichten urchristlichen Opfergedanken fortzubilden. Er hat sich schließlich auf das Abendmahl konzentriert, und hat die Grundidee desselben völlig und allseitig umgebildet. Aus einer Gabe Gottes an den Menschen wurde eine satisfaktorische Gabe des Menschen an Gott, aus der Mitteilung der Sündenvergebung wurde ihr Erwerb, aus der Gegenwart des lebendigen Christus wurde das Opfer seines Fleisches und Blutes, statt nach der persönlichen Gegenwart des Herrn zu fragen forschte man hinfort seinem göttlichen Fleisch und Blut nach, der große Gedanke der Erlösungsreligion von der erlösenden Macht persönlicher Gegenwart wandelte sich in einen Sühneritus der Rechtsreligion. Wie sich diese Wandlungen allmählich

---

1) s. z. B. Just. Dial. 41. 117. Clem. Strom. I, 19 p. 375. Tertull. cult. fem. II, 11. orat. 19. ad ux. II, 8. Hippolyt. canon. (Ztschr. f. KG. XXVII, 19): *den man allein darbringt*, nach anderer Übersetzung: *who alone hast made oblation.* Didascal. syr. 9. 11 (*Eucharistie des Opfers*). Ps.-clem de virg. I, 5. Ps.-cypr. de aleat. 5. 8. Method. lepr. 6, 7. 8.

2) z. B. Tertull. pud. 2. pat. 13 cf. resurr. 8. Lact. epit. 62, 4.

3) Vgl. Götz, Christent. Cypr. S. 135.

herausgebildet haben, sie sind bei Cyprian keineswegs „fertig", so hat sich neben ihnen immer auch der alte Gedanke von der beseligenden Gegenwart Christi behauptet, wir haben ihn auch bei Cyprian konstatieren können (oben S. 549). Aber man kann sich den Wandel im Verständnis der Religion von Paulus bis Cyprian kaum an einem Beispiel so vielseitig vergegenwärtigen als an der Idee des eucharistischen Opfers.

Die *sanctificatio*, so sahen wir (S. 548f.), teilt, nach Cyprian, dem Brot und Wein die ideelle Geltung als Leib und Blut Christi mit. Nicht die *sanctificatio* ist die Opferhandlung, sondern sie qualifiziert Brot und Wein für sie.[1]) Die *oblatio* ist an sich die Darbringung der Abendmahlselemente, die *sanctificatio* macht sie zu Leib und Blut Christi.[2]) Die *sanctificatio* kann nur in der Kirche des Geistes vollzogen werden (ep. 65, 2. 4; 43, 5). Dem Priester steht das *sacrificia offerre* zu (ep. 68, 2; 72, 2; 1, 1), und zwar bringt er sie dar in Vertretung Christi des Hohenpriesters: *sacerdos vice Christi fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse* (ep. 63, 14). Das wirkliche Opfer Christi aber besteht in der Darstellung seiner Selbsthingabe in der Passion. Die Passion Christi ist somit auch das Objekt des priesterlichen Opfers: *quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus — passio est enim domini, quod offerimus —, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus* (ib. 17). Der Zusammenhang ist also dieser: Christus brachte im Wein und Brot dem Vater seine künftige Passion als ein Opfer dar, dies Opfer ahmt der Prieser nach, indem auch er die Passion Christi oder sein Blut Gott darbringt. Nicht ist also eigentlich der Leib Christi Gegenstand des Opfers, sondern die erlösende Wirkung dieses Leibes resp. das vergossene Blut. Der Priester opfert somit nicht den Leib Christi, sondern er macht die erlösende Kraft der Passion vor Gott geltend, in Nachahmung dessen, was Christus bei der Einsetzung des Abendmahls im Hinblick auf die Passion getan hat. Demgemäß wird das Blut (*sanguinem offerri,* ep. 63, 9) als die eigentliche Opfergabe bezeichnet.[3]) — Wenn man diesen Zusammenhang

---

1) Vgl. Renz, Meßopfer I, 220.

2) z. B. ep. 65, 4: *oblatio sanctificari ... possit.* 63, 9: *sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni.* ep. 12, 2; 1, 2.

3) Es kommt auch darauf hinaus, wenn Renz (I, 221) „die dargestellte Passion Christi" als das Opfer bezeichnet. Übrigens mag daran erinnert werden, daß der ursprüngliche Sinn der Hinzufügung des Kelches zu dem Brot in der Erinnerung an das Heilswirken Christi in der Passion besteht s. R. Seeberg, Das Abendmahl im Neuen Test., 2. Aufl. 1907, S. 19ff.

im Auge behält, ist es unfraglich, daß das eucharistische Opfer, genau betrachtet, nichts anderes enthält als die *commemoratio* (ep. 63, 17), oder die Geltendmachung des Verdienstes Christi vor Gott. Es führt aber freilich die Sanktifikation der Elemente, sowie die Annahme, daß sie durch dieselbe den Charakter als Christi Blut und Leib erhalten, hinüber in einen anderen Vorstellungskreis. Daraus ergibt sich dann, daß man praktisch doch an die Herstellung des Leibes Christi und an seine Opferung denken konnte. Daraus aber folgte dann allmählich, wie so oft, die Vorschiebung der leitenden Idee durch die praktische Anschauung.[1])

Fragt man nun nach dem Erfolg dieses Opfers, so muß dies Opfer in dem Rahmen des ganzen propitiatorischen Opferapparates der Zeit begriffen werden. Was Christi Opfer am Kreuz, was die Buße und die guten Werke als Opfer leisten, das bewirkt auch dies Opfer, nämlich die Umstimmung Gottes, den Erwerb seiner Gnade.[2]) *Offerre pro illis et eucharistiam dare* ist also der Inhalt der Abendmahlshandlung (ep. 17, 2; 15, 1). Das ist der doppelte Weg, auf dem die Eucharistie den Sünder tröstet und mit Sündenvergebung und Gottes Schutz versieht. Wie sehr aber das Opfer dabei eine selbständige Stelle einnimmt, ergibt sich vor allem daraus, daß auch Verstorbene an dem Segen des Opfers teilhaben: *sacrificia pro eis semper . . . offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus* (ep. 39, 3; 12, 2). Es ist ein *sacrificium pro dormitione* (ep. 1, 2). Der Gedanke, daß die Lebenden zur Milderung des Zustandes der Verstorbenen etwas beitragen können, ist alt. Wie die Fürbitte der Perpetua für ihren verstorbenen Bruder bewirkt *translatum eum esse de poena* (passio Perpet. 8), so gibt Tertullian an, daß die überlebende Frau für ihren verstorbenen Gatten *pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis eius* (monog. 10 cf. exh. cast. 11, s. oben S. 550 A. 3). Ist hier die Fürbitte und ihre verstärkte Gestalt, das Almosen zum Segen für die Verstorbenen wirksam, so hat dieser Gedanke bei Cyprian die Steigerung erfahren, daß zu ihren gunsten das eucharistische Opfer dargebracht wird, natürlich mit dem

1) Diese Darstellung kommt im Resultat mit Kattenbusch überein (PRE. XII, 677). Die katholischen Theologen (z. B. Renz I, 229) reden von der Darbringung von „Blut selbst in realer Gegenwart".

2) Es ist richtig, daß von dieser „propitiatorischen Wirkung" „nirgends direkt die Rede" ist (Kattenbusch a. a. O.), aber diese Wirkung ist im Begriff des Opfers als selbstverständlich mitgesetzt, vgl. Wirth, Der Verdienstbegr. b. Cypr. S. 142 ff. — Vgl. noch Ps.-orig. tr. 10 p. 106: *hostia oblatio est sacrificii, cum deo munus offertur, ut propitiata divinitate hostis diabolus avertatur.*

gleichen Effekt, der ihm überhaupt zukommt. Im Zusammenhang mit diesem Gedanken des Opfers für die Verstorbenen steht die sowohl im Judentum als dem griechischen und römischen Heidentum nachweisbare Idee eines Zwischenzustandes mit einem läuternden Fegfeuer, wie sie uns schon bei Origenes und Clemens begegnete.[1])

8. Der dritte Gedankenkreis hat es mit der Eschatologie zu tun. Die eschatologische Erwartung ist im 3. Jahrhundert überaus rege gewesen, zumal in dem christlichen Volk. Schon Hippolyts gelehrte Erörterung der Eschatologie wies auf dies Interesse hin (oben S. 380f). Die Verfolgungen haben die ruhigere Betrachtungsweise eines Irenäus und Hippolyt verdrängt. Dazu kam, daß je mehr die Kirche sich in der Welt konsolidierte, und je schärfer der Widerspruch der Welt gegen sie wurde, sie ihr eigentümliches Geschichtsbild mit dem endlichen Sieg über die Völkerwelt konkreter zu empfinden trachten mußte. Im Morgenland dachte man freilich seit Origenes mehr an einen großen ethischen Kulturprozeß, der die Welt innerlich umwandelt, es ist interessant, daß hier wohl erst im 6. Jahrhundert wieder ein Kommentar zur Apokalypse geschrieben wurde.[2]) Im Abendlande waltete dagegen die dramatische Betrachtung des Endes als einer Folge geschichtlicher Ereignisse und göttlicher Akte vor. Nicht nur fand man an den Zukunftsbildern der Apokalypse großes Interesse,[3]) sondern man nahm auch den ganzen überkommenen Apparat der jüdischen eschatologischen Vorstellungen mit auf, wie man es bei Commodian und Lactanz beobachten kann.[4]) Möglichst alles aus diesen Überlieferungen eignete man sich an, man tröstete sich

1) s. die Nachweise oben S. 453 A. 2. Dazu Tertull. de anim. 58: *et supplicia iam illic et refrigeria . . . Cur enim non putes animam et puniri et foveri in inferis interim sub expectatione utriusque iudicii in quodam usurpatione et candida eius? — Animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque.* — Cypr. ep. 55, 20: *aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse.* — Novatian. de trin. 1: *locus enim est, quo piorum animae impiorumque ducuntur futuris iudicii praeiudicia sentientes.* Commod. instr. II, 32, 10.

2) Andreas v. Cäsarea, vgl. Bousset, Offenb. Joh. S. 68 J. Leipoldt, Gesch. des neutest. Kanons I (1907), 96. Griechische Chiliasten sind — außer Nepos s. oben S. 520 — Methodius (oben S. 529) und Apollinaris v. Laodicäa (Basil. ep. 263, 4). Die Apokalypse fehlt im Kanon vieler orientalischer Theologen s. Leipoldt a. a. O. S. 88ff.

3) s. Viktorins Kommentar zur Apokalypse, den echten chiliastischen Schluß hat Haußleiter wieder aufgefunden s. Theol. Literaturbl. 1895, 193ff. und vgl. Haußleiters Abhandlung: die Komm. d. Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apok. in Ztschr. f. k. Wiss. 1886, 239ff.

4) Vgl. die genaue Darstellung von Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie innerh. der vornicän. Zeit 1896, S. 555ff. 583ff.

dadurch im Kampf, man stärkte das geschichtliche Selbstbewußtsein der Kirche und man schuf für die religiöse Phantasie eine Sphäre des absolut Wunderbaren, in der sie von keiner harten Wirklichkeit beengt wurde. Anfang und Ende des Christentums boten hierfür den Spielraum, zu den „Wundern" jener alten halbgnostischen Apostelromane kamen die Wunder der letzten Zeit. So veranschaulichte sich das Abendland das sieghafte Walten der Herrschaft Gottes in der Welt. Es gewann damit ein geistiges Betriebskapital, dessen Wirkungen man nicht unterschätzen darf, auch Augustins großes Geschichtsprogramm in *de civitate dei* ist von dieser Geschichtsbetrachtung mitbestimmt worden.

Man kann als Subjekt der Eschatologie die fromme Seele ansehen, dann handelt es sich um ihre Hoffnung auf Seligkeit und ewiges Leben. Und man kann wieder die Kirche als Subjekt nehmen, dann ist die Frage die nach dem Abschluß der Welt und dem Eintreten des Reiches Gottes. Beide Formen der Betrachtung pflegen in dem kirchlichen Leben nebeneinander herzulaufen, in der Dogmatik werden sie kombiniert. Aber auch wenn die Dogmatik feststellt, daß der Einzelne innerhalb des großen Gesamtprozesses seine Vollendung findet, pflegt die fromme Seele sich des Gedankens Luk. 23, 42. 43 zu trösten, gleich nach dem Tode hofft sie im Paradies zu sein. Und diese Betrachtungsweise gerade ist der genuine Ausdruck persönlicher Frömmigkeit. Wir beginnen daher die Darstellung mit ihr. — — „Diese Gnade erteilt Christus, dies Geschenk seiner Barmherzigkeit verleiht er, indem er den Tod durch das Siegeszeichen des Kreuzes bezwingt, den Gläubigen um den Preis seines Blutes erlöst, den Menschen Gott dem Vater versöhnt, den Sterblichen durch die himmlische Wiedergeburt lebendig macht. Ihm wollen wir alle nachfolgen, wenn es sein kann, zu seinem Dienst und seinem Zeichen uns werben lassen. Er eröffnet uns den Weg des Lebens, er führt uns zurück zum Paradies, er leitet uns zum Himmelreich. Mit ihm werden wir ewig leben, durch ihn zu Gottes Kindern gemacht, mit ihm werden wir ewig jubeln, durch sein Blut wiederhergestellt. Wir werden Christen sein, mit Christus zugleich verherrlicht, beseligt durch Gott den Vater, in ewiger Wonne immer im Angesichte Gottes uns freuend und Gott immer Dank sagend. Denn nicht wird der anders als immer fröhlich und dankbar sein können, der, da er dem Tode verfallen war, seiner Unsterblichkeit sicher gemacht worden ist" (Cypr. ad. Demetr. 26). Diese Sätze zeigen, wie eng das Bewußtsein der Erlösung zusammenhängt mit der Gewißheit ewiger Seligkeit. „Es blüht bei uns der Hoffnung Kraft und Festigkeit des Glaubens, und selbst unter den Trümmern der zusammenbrechenden Welt bleibt aufrecht der Geist und unerschüttert der Mut und stets froh die Geduld und die Seele immerdar

sicher ihres Gottes“ (ib. 20). Voll Sehnsucht wartet die Seele des Abscheidens, das sie mit Christus vereinigt und den ewigen Lohn ihr bringt, im Vergleich zu dem alle irdische Mühe gering erscheint (de mortalit. 24. hab. virg. 21). Wer geglaubt hat und gerecht gelebt hat, der kann sicher sein, daß der Richter sein Verdienst mit „unvergänglichen Schätzen“ und dem „Lohn der Unsterblichkeit“ vergilt.[1]) Schon jetzt tragen die seligen Märtyrer Kronen und weiße Gewänder und sind eingegangen in das Paradies (Cypr. ep. 39, 3. pat. 10. mortalit. 20. 26), aber auch die Gottlosen, die sterben, sind jetzt schon der ewigen Flamme verfallen (ad Demetr. 9. mortal. 14). Andrerseits freilich soll erst das jüngste Gericht die Prüfung der Verdienste und Lohn und Strafe bringen (ep. 58, 10). Schon Tertullian hat dies Dilemma eingehend erörtert, aber er weist den doppelten Einwand, daß dem Lohn und der Strafe das Gericht sowie die Auferstehung vorangehen müssen, zurück. Da die Seele selbständig fortbesteht und da gerade sie Böses wie Gutes tat, so hat sie es auch verdient Freude oder Trauer zu empfinden, und sie ist dessen auch vor der Auferstehung des Leibes fähig. Er nimmt daher auch für den Zwischenzustand *supplicia et refrigeria* an als die *expectatio utriusque iudicii* (de anim. 58). Es ist also der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele,[2]) der auch theoretisch die Annahme einer sofort eintretenden gewissen Seligkeit oder Unseligkeit ermöglicht hat. Die ältere urchristliche und israelitische Vorstellung konnte die Seligkeit wie Verdammnis erst nach der Auferstehung eintreten lassen, da sie nur ein Leben im

---

1) Commod. carm. apol. 803f.: *quisque tribus credit et sentit unum adesse, hic erit perpetuus in aeterna saecla renatus.* — Lact. epit. 68, 5: *sed verum et solum deum rectus agnoscet, abiciat voluptates . . ., prosit quam plurimis, incorruptibiles sibi thesauros bonis operibus adquirat, ut possit deo iudice pro virtutis suae meritis vel coronam fidei vel praemium immortalitatis adipisci.*

2) Lactanz hat die Unsterblichkeit der Seele ausführlich, im Anschluß an Plato und Cicero, erwiesen (die Seele bewegt sich selbst, nur sie ist der Tugend fähig, sie verachtet die zeitlichen Güter, sie erkennt den ewigen Gott, der Mensch schaut zum Himmel empor und braucht das himmlische Element, das Feuer etc., s. inst. VII, 8—13. epit. 65), aber er sieht sie andrerseits auch als eine dem Menschen mitgeteilte Möglichkeit an, die er durch Frömmigkeit verwirklichen soll, s. inst. VII, 5, 9. 15. 17. 20: *immortalitas non sequella naturae, sed merces praemiumque virtutis est.* — 22: *mortalem nasci hominem, postea vero immortalem fieri.* — Wunderliche Gedanken hat Arnobius vorgetragen: der *genitor* der Seele ist nicht Gott, aber auch nicht die Eltern, sondern ein anderes erhabenes Wesen, das unter Gott steht, aber zu seiner *aula* gehört (adv. nat. II, 36). Die Seele hat *anceps ambiguaque natura* (II, 31), sie ist an sich sterblich, aber der Unsterblichkeit fähig. Diese *aeternitas vitae* wird ihr durch das Christentum gegeben (II, 34), da Christus die *salus* und die *perpetuitas* den Menschen schenkt (II, 65). Vgl. A. Röhricht, Die Seelenlehre d. Arnobius 1893.

Leibe kannte; indessen hat man immer von der Seligkeit der Verstorbenen geredet, mag diese auch nur relativ gedacht werden, denn allerdings ist es ein Privileg der Märtyrer, sofort in das Paradies einzugehen (Tert. res. 43. Cypr. pat. 10). — Lebhaftigkeit der Hoffnung und frohe Siegesgewißheit vereinigen sich in diesen Gedanken, der Lohnvorstellung begegnet man seltener als man annehmen möchte. Nicht selten trifft man in diesem Zusammenhang auf militärische Wendungen: Gottes Heerlager liegt dem Satans gegenüber, da gilt es wachsam sein für den letzten Kampf und Strauß (Cypr. ep. 58, 8. ad Fortunat. praef. 2).

Wir reden weiter von den Gedanken über die Endzeit. Das Ende, meinte man, ist nahe, die Welt altert (Cypr. ad Demetr. 3. 4. de mortal. 2. 25), die Spaltungen in der Kirche weisen auf das Ende hin (unit. eccl. 16). Allgemein ist die Anschauung, daß der Weltlauf sechstausend Jahre dauern soll, die fast vollendet sind, dann folgt der Antichrist, die erste Auferstehung und das tausendjährige Reich,[1]) dann erst später, nach neuen Kämpfen, die zweite Auferstehung, das jüngste Gericht und die Ewigkeit. — Aber diese allgemeinen Umrisse werden durch mancherlei Details belebt und mit allerhand außerbiblischem Material ausgeführt. So ergeht man sich gern in genauer Schilderung der furchtbaren Naturerscheinungen und Wirren, die die letzte Zeit einleiten. Dann erscheint der Antichrist, er ist ein gottloser Herrscher, der Feind Gottes, der Wunder tut und Anbetung beansprucht. Der Antichrist ist der *Nero redivivus: quasi deum eum putabunt* (Commod. carm. apol. 832), Juden und Römer beten ihn an (ib. 836). Dann aber tritt auch der Antichrist der Juden im Orient auf: *nobis Nero factus Antichristus, ille Iudaeis* (ib. 933), er richtet auch in Rom ein furchtbares Blutbad an. Aber schließlich werden auch die Juden an ihm irre (ib. 937 ff.). Nun treten die neun Stämme auf, die in Persien ein frommes Leben im Exil geführt haben, Gott führt sie mit vielen Wundern nach Judäa (ib. 942 ff.). Jetzt erscheint Christus, die Erde wird gereinigt, die Gerechten erstehen, die Gottlosen werden verbrannt, der Teufel gefesselt. Das tausendjährige Reich geht an, die Gerechten regieren mit Christus die Völker, Sonne und Sterne leuchten heller, die Erde ist wunderbar fruchtbar, die wilden Tiere werden zahm (Lact inst. VII, 24, 2 ff. epit. 67, 3 ff.). Nach Ablauf des Millenniums wird der Teufel wieder frei, er will mit den Heiden das Reich der Heiligen erobern. Aber Gott besiegt ihn. Dann findet die zweite, allgemeine Auferstehung und das letzte Gericht statt (Lact.

1) s. Cypr. ad Fortunat. praef. 2 cf. 11. ep. 58, 7. Commodian. instr. I, 35, 6. II, 3, 9; 39, 8. 15. carm. apol. 45. 791. Lactant. inst. VII, 14, 6—11. epit. 65, 8. Victorin. s. Haußleiter Theol. Lit.-Bl. 1895, 195 ff. Ps.-orig. tr. 5 p. 56. tr. 18 p. 197. tr. 8 p. 94.

inst. VII, 20). *Post haec renovabit deus mundum et transformabit iustos in figuras angelorum, ut immortalitatis veste donati serviant deo in sempiternum. Et hoc erit regnum dei, quod finem non habebit* (Lact. epit. 67, 8).

Das Reich Gottes ist in diesem Zusammenhang endgültig als eine rein eschatologische Größe fixiert. Es ist die Stätte der ewigen Seligkeit, die sich denen eröffnet, die hienieden in der Kirche Gutes getan haben: *ad percipiendam regnum dicit admitti qui fuerint in ecclesia eius operati* (Cypr. op. et el. 9 cf. zel. et liv. 18). Hier erst ist die Wiedergeburt vollzogen (Commod. carm. ap. 804), ein *quietum, tranquillum, pacificum, aureum, ut poetae vocant, seculum* ist angegangen (Lact. inst. VII, 2, 1). Das höchste Gut der Christenheit ist in die Zukunft projiziert, es ist der Lohn für die Arbeit auf Erden. Die Kirche ist irdisch, das Reich ist himmlisch und jenseitig.

---

§ 20. Rückblick.

1. Wir haben bisher von der Entstehung keines einzigen „Dogmas" im strengen Sinn des Wortes berichtet, aber wir haben die Grundlage kennen gelernt, auf der sich die Dogmen entwickeln werden. Die Saatzeit haben wir besprochen, die Ernte wird ihr folgen, und zwar bald. Unter diesem Gesichtspunkt soll noch ein kurzer Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung, die wir im einzelnen durchforscht haben, in diesem Paragraphen erfolgen.

Wir sind ausgegangen vom Urchristentum. Es lehrte uns die Religion der Erlösung und der Vollendung kennen. Die Herrschaft Gottes ist die Erlösung und die Vollendung, die durch Jesus Christus und den heil. Geist im Menschengeschlecht geschichtlich wirksam wird. Das Erleben dieser erlösenden Herrschaft faßt in sich die Erkenntnis der Sünde, als der Macht, die die Menschheit böse macht und der Schuld gegen Gott unterstellt, sie ist der Tod und das Verderben. Aber Gottes erlösende Herrschaft läßt zugleich inne werden seiner Liebesenergie, die in Christus Sünde vergibt und ein neues Denken und Wollen und damit das ewige Leben in dem Menschen schafft. Das ist der neue Lebensinhalt des Christen in dem Glauben und der Liebe, in der Unterwerfung unter Gott und in der Hingabe an ihn. Nicht natürliche Güter oder neue Gesetze gibt Gott, sondern er „wirkt in uns das Wollen und das Vollbringen", und er wirkt dies als persönlicher allmächtiger Liebeswille.[1] Nicht dies und jenes gibt Gott, was der Mensch zu ergänzen

1) Das Wesen jeder Religion ist unter drei unter sich zusammenhängenden Gesichtspunkten zu bestimmen: 1) nach dem Gottesbegriff, 2) nach den ihm entsprechenden Gaben Gottes an die Menschheit und 3) nach den in diesen beschlossenen Aufgaben für die Menschen. Unter diesen drei Gesichtspunkten ist auch die Eigenart der drei Religionsstufen, der natürlichen, der Rechts- und der Erlösungsreligion, zu erkennen und die Überlegenheit der letzteren über die ersteren anschaulich zu machen. Vgl. C. Girgensohn, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. 1903.

oder zu „erfüllen“ hätte, sondern er wirkt alles Gute und befreit von allem Bösen. Er erlöst von der Macht der Welt und des Bösen und er vollendet dadurch die Menschheit, indem er sie auf die Höhe des geistigen und sittlichen Daseins, zu Versöhnung und Unsterblichkeit führt. Wie sie alles von Gott empfängt, so gibt sie ihm alles in freiem Dienst. Daher nun wandelt die erlösende Herrschaft die Menschheit um in ein Reich Gottes, das durch seine Liebesenergie ist und wird; dies empfindet der Glaube, und die Verwirklichung dieses Reiches ist daher das höchste Ideal aller menschlichen Liebe und Arbeit. — Dies ist in Jesus Christus Wirklichkeit geworden, einmal sofern es in die Geschichte eingetreten ist, dann sofern es durch ihn als fortwirkende ewige Wirklichkeit erlebt wird. Er hat nicht bloß gelebt, gelehrt und erlöst, sondern er lebt, lehrt und erlöst, er hat nicht nur Gottes Herrschaft und sein Reich verkündigt, sondern er übt sie aus und baut es dauernd und für immer. Das ist das Wesen der christlichen Religion als der Erlösungsreligion. Als solche steht sie zu den sonstigen Religionen und Weltanschauungen in einem doppelten Verhältnis, sie ist ihre Kritik und sie ist ihre Vollendung, indem letzteres auch ersteres. Die christliche Religion verwirft die Anschauungen und Urteile der übrigen Religionen, weil sie in ihnen einen irrigen Ausdruck des religiösen Bedarfes und Gutes erblickt, aber sie vollendet ihre Tendenz auf ein ewiges Leben der Gemeinschaft mit Gott und unter Gott. Daher hat sie zu allen Zeiten mit der schärfsten Kritik von Religion und Philosophie der nichtchristlichen Menschheit die positive Anknüpfung an beide verbinden können, wie wir es bei den alten Apologeten gesehen haben (S. 265 ff.). Diese Beobachtung ist für das Verständnis der DG. von höchster Bedeutung, denn sie schließt den Purismus der positivistischen Geschichtsbeurteilung aus, als wäre das Hellenisieren oder Germanisieren schon an sich vom Übel.

Als neues Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Christus, als *καινὴ κτίσις* unter dem Einfluß des *πνεῦμα*, als ein neues Geschlecht der Menschen haben die Christen von Anfang an sich und ihre Genossenschaft empfunden. Eine unendliche Fülle von Empfindungen und Anschauungen quoll aus dem Walten des Geistes empor. Aber von Anfang an stand dem gegenüber ein relativ fester Komplex religiöser und moralischer Begriffe und Urteile, eine Anzahl von Institutionen, die heil. Schriften des A. T. und die Autorität Jesu und der Apostel. Jener Komplex der „Überlieferung“ oder der „Gebote“, des „Evangeliums“ oder der „Verkündigung“ ist nun der eigentliche Quellpunkt des Dogmas, nicht die Schriften der neutestamentlichen Autoren. Die „Tradition“ ist älter als die „Schrift“ und sie ist in den ersten Jahrhunderten das Fundament aller christlichen Erkenntnis und somit auch der Dogmen

geworden.[1]) Man kann die DG. der drei ersten Jahrhunderte in sehr weitem Umfang als die Geschichte der Tradition oder des Gedankenkomplexes der urchristlichen Missionspredigt charakterisieren. Indessen, so zäh immer diese Größe sich konserviert hat (vgl. Irenäus und Tertullian), so sehr mußte doch die geschichtliche Entwicklung auch auf sie umbildend, vertiefend und verflachend, erweiternd und verweltlichend einwirken. Das war vor allem dadurch bedingt, daß das Christentum als die größte Missionsreligion aller Zeiten Anknüpfungen in der Religion und Bildung der Zeit suchen mußte, daß es sodann die Urkunden einer mehr als tausendjährigen Religion als sein Eigentum benutzte, und daß der Reichtum seines Inhaltes, der gedeutet wurde von dem beweglichen Geistprinzip, tiefste Empfindungen in den Seelen seiner Bekenner auslöste und zu mannigfaltiger Kombination mit der Bildung der Zeit einlud.

Genauer betrachtet sind es folgende Elemente, welche die Entwicklung und Interpretation des alten *κήρυγμα* bedingt haben. 1) Die jüdische Synagoge mit ihrer Verfassung und Ordnung, mit der Hochschätzung des Buchstabens, der Tradition, des Lehramtes. In diesem Boden liegen die Wurzeln des Hierarchismus — man nahm noch die alttestamentlichen Priestergesetze hinzu zu der Autorität der Lehrer und Vorsteher —, des Traditionalismus und des juristischen Biblizismus. — 2) Die Anschauungen des A. T. sowie der späteren jüdischen Literatur. Eine Fülle von Einzelheiten strömte auf diesem Wege in die Kirche ein, aber auch umfassende Anschauungen wie der Legalismus, Züge des jüdisch-babylonischen Weltbildes und die mit ihm eng zusammenhängenden eschatologischen Phantasiegemälde. Nicht nur die Institutionen, sondern auch die Ideen der Synagoge haben einen starken Einschlag in dem jungen Christentum gebildet. Daß das gemäßigte Judenchristentum keinen Einfluß auf die große Kirche ausgeübt hat, ist nicht daraus zu erklären, daß diese zu viel Hellenisches in sich trug, sondern daraus, daß sie so viel Jüdisches akzeptiert hatte, daß jene Gemäßigten ihr nichts Wertvolles und Neues zu sagen hatten. — 3) Man eignete sich allmählich die Ideen der griechisch-römischen Kulturwelt an, den stoischen Moralismus, den abstrakten Gottesbegriff, die Logosidee, dann später die platonische Psychologie und die Metaphysik des Neuplatonismus, sowie die Ideen der griechischen Moralphilosophie (Clemens) und den Gedanken des ökumenischen philo-

1) Hierin ist die katholische Geschichtsbetrachtung dem Protestantismus gegenüber im Recht, aber sie mißbraucht diese richtige Erkenntnis, indem sie auf diesem Wege das ganze katholische System in das Urchristentum zurückdatiert, wie freilich umgekehrt auch Protestanten die Augen vor wirklich „katholischen“ Elementen der älteren Dogmengeschichte bisweilen verschließen.

sophischen Vernunftstaates (Origenes). Dazu trat dann die Anwendung des Mysterienbegriffes zur Ausgestaltung von Taufe und Abendmahl, da die jüdischen Vorbilder auf diesem Gebiete versagten. — 4) Weiter kommen in Betracht die Aussprüche Jesu und die Briefe der Apostel, die zur Interpretation, Ausführung und Begründung des üblichen Lehrstoffes herangezogen wurden und sich allmählich immer mehr mit ihm zur Einheit verbanden. Als ganzes hat keine Form der neutestamentlichen Lehrbildung so stark gewirkt wie die johanneische Theologie. Sie bot sowohl Anknüpfungspunkte für gewisse Ideen der antiken Bildung als für den Paulinismus und das straffe Kirchentum, dessen man bedurfte. In der Theologie des Kleinasiaten Irenäus erreicht diese Kombination von johanneischer Erlösungstheologie und den pneumatischen Tendenzen des Paulinismus mit der Eschatologie des Johannes und seinem praktischen Kirchentum ihren Höhepunkt.

Zu diesen positiven Antrieben der geschichtlichen Entwicklung traten andere, die mehr negativ wirkten, wie 5) der religiöse und moralische Verfall des Heidentums; er hat das Selbstbewußtsein der Kirche auf das höchste gesteigert, er hat aber auch die Kluft zwischen ihr und der Welt als unüberbrückbar anzusehen gelehrt. Freilich dies Zusammenleben der Kirche mit einer hinsiechenden Welt hat ihr auch einen gewissen Pessimismus der Welt- und Menschenbetrachtung auf lange hinaus eingefügt, es stärkte den Sinn für harte äußerliche Ordnung und Disziplin sowie für die Weltflucht. Die Weltverklärung des christlichen Geistes verband sich eigentümlich mit der Anschauung der Kirche als eines Krankenhauses für die sieche Welt. Das waren Empfindungen, die in jener Zeit unvermeidlich waren, aber sie haben doch auch an ihrem Teil bedrückend und einschränkend auf die Entfaltung des christlichen Prinzips eingewirkt. — 6) Größte Bedeutung kommt weiter der Verbindung des religiösen Synkretismus der Zeit mit dem Christentum selbst zu. Es handelt sich um die mannigfaltigen Formen des gnostischen Synkretismus. Jede geschichtliche Religion ist in gewissem Sinn synkretistisch, denn sie verwendet für die neuerlebte religiöse Stellung und Anschauung Symbole und Ausdrucksmittel der Religion, aus der sie hervorwächst oder auf deren Gebiet sie sich ansiedelt. [1]) Das gilt in besonderem Maß von dem Christentum im Ver-

---

1) H. Gunkel (Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T., 1903, S. 95) stellt die These auf: „Das Christentum ist eine synkretistische Religion“, in ihm seien „starke religiöse Motive, die aus der Fremde gekommen waren“, enthalten; „unmittelbar nach Jesu Tode müssen diese fremden religiösen Motive in die Gemeinde Jesu eingeströmt sein“, deshalb sei es auch unrichtig, das Christentum „an dem vorwiegend aus den Synoptikern erschlossenen Evangelium als dem

hältnis zu der alttestamentlichen Religion sowie zu ihrer Fortbildung im Judentum. Dazu kommt, daß das Christentum als Missionsreligion im eminenten Sinn eine starke Tendenz zur Rezeption und Einschmelzung der religiösen Ideen und Formen der griechisch-römischen Kulturwelt in sich entwickelt hat. Aber dieser Synkretismus ist nur dann eine Gefahr für die betr. Religion, wenn er zur materialen Umbildung der Grundtendenz oder der Seelenstellung in ihr führt. Hiervon hat sich aber das ältere Christentum im ganzen und in der Hauptsache freizuhalten gewußt. Wenn man etwa die alttestamentlichen messianischen Epitheta auf Christus anwandte oder ihn durch die Logosformel charakterisierte, wenn man das griechische Weltbild akzeptierte oder gewisse antike Moralsätze sich aneignete, so wurde doch bei alledem die Grundstellung zu Christus als dem Herrn, die Verwerfung der Mythologie oder die Grundlage der christlichen Moral nicht preisgegeben. Auch dann, als in späterer Zeit die umbildende Kraft der jüdischen und hellenischen Elemente sich sehr viel stärker geltend machte, wie wir gesehen haben, sind die urchristlichen Elemente immer noch so stark gewesen, daß sie ein Gegengewicht gegen den fremdartigen Einschlag darboten und dadurch dem Synkretismus prinzipiell entgegenwirkten. Ein geschichtliches Zeugnis hierfür ist vor allem in dem sicheren religiösen Takt zu erblicken, der die Kirche auf der ganzen Linie zum schärfsten Widerspruch gegen den prinzipiellen Synkretismus der gnostischen Kirchen veranlaßte. Man kann sich an diesem Gegensatz klar machen, was der sachliche Synkretismus ist im Unterschied von jenem formalen — geschichtlich selten vermeidbaren — Synkretismus der Formen und

allein gültigen Maßstabe zu messen". So richtig letzteres ist, so wenig klar scheint mir der Sinn jener These bei Gunkel herausgearbeitet zu sein. Wenn man sich die Religion als eine Summe von „Vorstellungen" denken will, so würden freilich „fremde" Ausdrucksformen ein Beweis für Synkretismus sein; ist die Religion aber das Erleben der geistigen Kraft Gottes, so veranschaulicht der Ausdruck des neuen Erlebens in gegebenen Formen nur ein bekanntes Gesetz der menschlichen Gedankenbildung. Durch die Verwendung „fremder" Ausdrücke und Bilder wird die Religion zunächst ebensowenig synkretistisch als etwa durch die Übersetzung ihrer Erkenntnis in eine neue Sprache oder die Akkommodation an den Begriffsapparat eines philosophischen Systems. Die Unterscheidung zwischen Inhalt und Ausdruck, Tendenz und Mittel, scheint mir in der religionsgeschichtlichen Forschung der Gegenwart mehr geübt und deutlicher erfaßt werden zu müssen, als es vielfach geschieht. Wie verschiedenartigen religiösen Absichten können etwa die Ausdrucksformen des alten Drachenmythus als Mittel dienen; der Erweis bloß formaler Analogien dient mehr zur Klärung der Begriffsgeschichte als der Religionsgeschichte. Hier liegt noch ein schweres methodisches Problem vor. — Vgl. K. Beth, Das Wesen des Christentums u. die mod. hist. Denkweise, 1904, S. 100 ff.

Bräuche, von dem wir ausgegangen sind. Um nichts Geringeres hat es sich den Gnostikern gehandelt, als um die prinzipielle Gleichstellung des Christentums mit den heidnischen Religionen der Zeit und um eine grundsätzliche Umprägung jenes im Sinne von diesen. Mit bewunderungswürdiger Klarheit hat die Kirche diesem Versuch gegenüber den Rekurs auf die urchristliche Verkündigung ergriffen, denn das war in der Tat das einzige durchschlagende Mittel, das ihr der schweren Gefahr des Gnostizismus gegenüber zu Gebote stand. Sie erhob die Glaubensregel und mit ihr die neutestamentlichen Schriften prinzipiell zu der einzigen Autorität in der Frage nach der christlichen Lehre. Wir wissen heute, daß dieser Schritt auch verhängnisvolle Folgen gehabt hat, aber trotzdem können wir keine anderen Mittel als die ergriffenen angeben, die die Kirche in jenen Kämpfen hätte wählen können.

In engem Zusammenhang hiermit steht nun aber 7) die Ausscheidung des „Geistes" seitens der Kirche. Die Versuche, die Wirkungen des Geistes zu regulieren, gehen auf Paulus selbst zurück. In dem Maß als die Kirche historische Formen annahm, mußte der Geist zurückgedrängt werden. Als seine Anhänger dann zu dem sich herausbildenden kirchlichen common sense in Widerspruch gerieten, und dann auch die Gegner des christlichen „Glaubens" mit dem Geist operierten, wurde das Geisttum als etwas Fremdes und Wildes empfunden und allmählich seiner besonderen Formen entkleidet und in den kirchlichen Organismus hineingefügt. Man hatte den Geist jetzt im Wort der kirchlichen Lehre und der neutestamentlichen Bücher. Das war allgemeine Überzeugung. Aber der Geist erhält sich auch in dem konkreten kirchlichen Leben, die Taufe gibt allen den Geist. Aber das war zu allgemein, es war kein Ersatz für den charismatischen, in den einzelnen von Gott Erwählten wirksamen Geist. Ihn fand man, indem man die geistigen innerlichen Christen — zuerst alle, dann die Mönche — als Pneumatiker faßte, oder indem man den Bibelausleger als geisterfüllten „Lehrer" bezeichnete, oder indem man in den Märtyrern Pneumatiker sah, oder endlich indem man den Bischöfen durch die Ordination den Geist zuerteilt werden ließ und sich dafür auf ihre Gesichte und Träume berief. So fügte sich der Pneumatismus allmählich und nicht ohne Schwierigkeiten dem geordneten kirchlichen Leben ein; freilich er wurde dadurch ein anderer. Er ist dem Buchstaben, der Geschichte, der Ordnung und dem Amt erlegen, aber seine Fanatiker — Gnostiker und Montanisten — sind seine schlimmsten Gegner gewesen.

2. Dies sind die hauptsächlichen Entwicklungsmotive in der Entstehung der Grundlagen der dogmatischen Arbeit der Kirche gewesen. Aber hierzu kommt noch ein wesentliches Moment. Nicht nur Religion

war das Christentum, sondern es war Kirche, eine lebendige Gemeinschaft von hohem Selbstbewußtsein und weiten Zielen. Diese Gemeinschaft behauptete: 1) die Wahrheit zu besitzen, 2) das heilige Gottesvolk, und als solches 3) die katholische Gemeinschaft für die ganze Oikumene zu sein. Die Wahrheit besaß sie in dem überlieferten Glauben; daraus ergab sich die Aufgabe, diesen Glauben festzuhalten und zu entfalten, zu verteidigen und zu verbreiten. Diese Aufgabe wurde aber genauer bestimmt durch die Idee der Katholizität, d. h. die Wahrheit mußte als Wahrheit für alle ausgelegt und erwiesen werden. Daraus ergibt sich die eine Entwicklungsreihe. Sie faßt die Arbeit in der Verkündigung und praktischen Anwendung der Wahrheit sowie ihre apologetische und systematische Darstellung in sich. Sie hat es aber auch mit der Feststellung der Normen der Wahrheit in der kirchlichen Überlieferung, in den heiligen Schriften und in dem kirchlichen Amt zu tun. Beides geht naturgemäß zusammen, aber doch war zuerst mehr die materiale Erkenntnis und die Verteidigung der Wahrheit, dann mehr die formale Konstatierung der Wahrheitsnormen im Vordergrund des Interesses. Diese Gedankenentwicklung beruhte auf dem kirchlichen Wahrheitsbesitz und der Katholizität der Kirche. — Eine zweite Entwicklungslinie geht aus dem Bewußtsein der Heiligkeit der Kirche hervor. Hier kam es auf die Taufe als das Mittel der Heiligung und auf die Vermittlung zwischen prinzipieller Heiligkeit und faktischer Unheiligkeit der Glieder der Kirche an. Diese Vermittlung erfolgt durch die Anwendung der Bußidee. Sofern nun aber die Kirche selbst ihre Heiligkeit zu wahren hat, werden es schließlich dieselben kirchlichen Amtsträger sein, die die Wahrheit zu verkündigen haben, sowie die Taufe zu vollziehen und die Buße zu leiten haben. Durch beides werden sie immer mehr zu Regenten der Kirche. — Beide Reihen laufen nebeneinander her und greifen immerfort ineinander ein. Trotzdem lassen sie sich voneinander unterscheiden. Die erste Entwicklungslinie verleiht der Kirche mehr den Charakter einer Schule der Wahrheit, die zweite mehr die Art einer Rechtsgemeinschaft. Daraus ergibt sich schon, daß die griechische Christenheit mehr an der Erkenntnis und Ordnung der Lehre, die lateinische Kirche mehr an der Konstatierung der Lehrnormen und der kirchlichen Ordnung der Bußdisziplin beteiligt sein wird. So zeigt sich bereits in dem Grundriß der Entwicklung der Beginn einer gewissen Gabelung der Interessen und Tendenzen in der einheitlichen Kirche, entsprechend den Differenzen des griechischen und lateinischen Geistes. Auf der einen Seite fängt die reine Lehre an das höchste Gut der Kirche zu sein, auf der anderen die Heiligkeit ihrer Glieder, dort ist das kirchliche Amt mehr Lehramt, hier mehr Regier-

amt, dort kommt es mehr auf die religiöse Erkenntnis, hier mehr auf den moralischen Gehorsam an.

3. Nachdem wir die Motive und Ziele der Entwicklung erkannt haben, läßt sich der innere Zusammenhang derselben leicht an ihren verschiedenen Gliedern veranschaulichen. Zunächst hat es sich darum gehandelt, in praktisch erbaulicher Weise die überlieferte Wahrheit auszulegen und anzuwenden, wie wir es bei den apostolischen Vätern gesehen haben. Daß sich gerade bei dieser praktischen Tendenz schon mancherlei fremdartige Elemente in die Erkenntnis eindrängten, ist leicht begreiflich. Diese naive praktische Theologie hat Irenäus dann in mehr theoretischen Formen fortgesetzt, indem er einerseits aus Johannes einen einheitlichen Zusammenhang für das Verständnis der Überlieferung entnahm, andrerseits sie durch Anlehnung an Paulus vertiefte und bereicherte. Er hat dadurch — sein Auge wurde durch den bewußten Gegensatz zur Gnosis geschärft — die reifste und reichste Auslegung des alten „Glaubens" der Überlieferung geboten, die wir besitzen. Der alten Theologie der Glaubensregel stellte sich nun aber von früh an die synkretistische Theologie der gnostischen Schulen entgegen. Die Tendenz des Christentums Weltreligion zu werden, führte hier zur prinzipiellen Verweltlichung der christlichen Religion. Die gleiche Tendenz leitete die Apologeten, aber sie ließen grundsätzlich die christliche Religion unangetastet, versuchten aber sie der Welt verständlich und imponierend zu gestalten durch eine Übersetzung in die Begriffe und Denkformen der damaligen Bildung und Kultur. Sie haben dadurch die Grundlagen der christlichen Theologie als Wissenschaft geschaffen. Der Schritt, den sie gemacht haben, war eine innere Notwendigkeit — die Missionspraxis hat ihnen dabei vorgearbeitet (s. die Praedicat. Petr. und Aristides) —, aber er bedeutete wie einen gewaltigen Schritt in die Welt hinein, so auch eine Verweltlichung des Christentums.

Die alte Theologie des Irenäus und die moderne Theologie der Apologeten bezeichnen den ersten Versuch, die überlieferte Lehre systematisch und zusammenhängend darzustellen. Hand in Hand mit diesem Fortschritt des Gedankens ist eine Fortbildung der kirchlichen Lebensformen gegangen. Nun griffen die praktischen Bedürfnisse immer kräftiger in die Gedankenbildung ein. Die Theologie wurde immer mehr kirchlich und immer mehr wissenschaftlich, sie umfaßte immer mehr konkrete Probleme und legte immer mehr Gewicht auf den Beweis. Für den Beweis bot sich ihr der wissenschaftliche Apparat der Zeit sowie die feststabilierten Größen der Glaubensregel und der heiligen Schriften dar. So entsteht eine Kombination der Interessen des Irenäus und der Apologeten, die so oder anders in allen theologischen Gebilden des

3. Jahrhunderts sich wahrnehmen läßt. In dieser Kombination konnte naturgemäß mehr das Traditionsmoment oder mehr die wissenschaftliche Absicht vorwiegen. Welches Moment vorwog, hing ab von der Geistesrichtung des kirchlichen Gebietes, auf dem die betr. Theologen arbeiteten. — Zweierlei ist noch zu beachten, um diesen Umschwung zu verstehen. Auf der ganzen Linie war das freie Geistwesen aufgegeben oder doch kirchlich organisiert worden. Man hatte sich dieses Stückes Altertum entledigt auf Grund der alten Glaubensregel. Aber wie das ausgeschlossene altertümliche Element des Geistes obsolet geworden war, so war auch das andere altertümliche Element, mit dem man jenes erste schlug, alt und unkonkret geworden, nämlich das alte apostolische Kerygma. Deshalb ist es allmählich durch greifbarere konkretere Formen ersetzt worden. Der Ersatz bestand einerseits in der Schrift, andrerseits in der kurzen Formel des alten Taufbekenntnisses. Wo man die Wahrheit der Kirche lebhafter und frischer empfand, griff man zur spekulativen Bibeltheologie, wo man mehr auf die Probleme der Kirche als der heiligen Gemeinschaft bedacht war, wählte man die kurze Symboltheologie, die genügend erschien als Grundlage der heiligen Disziplin.

Das sind die Triebkräfte, die die Religionsphilosophie der großen Alexandriner und die Kirchenphilosophie der Abendländer hervorgebracht haben. Beide hingen an der Überlieferung und beide arbeiteten mit den ihnen zugänglichen Mitteln der Wissenschaft, beide hatten von dem Geist des Irenäus und von den Tendenzen der Apologeten gelernt. Aber die eine Entwicklungslinie lag auf dem Boden, aus dem der Neuplatonismus hervorwuchs, die andere hatte zur Grundlage die praktische römische Popularphilosophie der Stoa. Die eine zielte ab auf eine die Welt umspannende Weltanschauung und auf eine sie innerlich umgestaltende religiöse Kultur, die andere tendierte zu einer heiligen Ordnung und Disziplin, die ein heiliges Volk schafft und erhält, dem einst Gott in großen Gerichten die Welt unterwerfen wird. Dort war die Kirche ein Staat von Philosophen, hier ein wohldiszipliniertes Kriegslager inmitten feindlicher Scharen; dort dachte man an stille innere Entwicklung und an den allmählichen Sieg der Wahrheit, hier redete man von dem Gehorsam der Heiligen und hoffte auf den Lohn und Sieg, den Christus, der große Kriegsherr, einst im letzten Kampfe bringen wird. Dort komplizierte sich die Gedankenwelt immer mehr und man fing an auf die Macht der feinen dogmatischen Formeln zu bauen, hier wurde das Netz der kirchlichen Institutionen, Rechte und Disziplinen immer feiner gesponnen, und von ihm erwartete man das Heil. Dort waltete mehr die Expansion der Kräfte, hier mehr die Konzentration. Dort war das Verhältnis zur Welt und zum Fremden

mehr nach griechischem, hier nach jüdischem Vorbild geordnet. Die griechische Christenheit hat das Christentum nach dem Ideal der intellektuellen Kultur empfunden, das es aus dem Hellenismus übernahm, die Lateiner haben in ihm die vollendete Rechtsordnung erblickt, die ein sittliches Leben und die ewige Seligkeit garantiert, sie konnten dabei an den abendländischen common sense anknüpfen und ihn mit dem jüdischen Verständnis der Religion verbinden. — So entstand die Gedankenwelt, wie sie Clemens und Origenes einerseits, Tertullian und Cyprian andrerseits vertreten. Wie die praktische Tendenz hüben und drüben verschieden ist, so heben sich auch verschiedene Probleme auf beiden Seiten heraus und werden verschiedene Mittel und Methoden zu ihrer Lösung in Anwendung gebracht. Die Probleme eines Athanasius und Cyrill oder eines Ambrosius und Augustinus beginnt man bereits jetzt zu ahnen, freilich sind die Griechen an geistiger Reife und Tiefe den Lateinern noch weit überlegen. Unter den göttlichen Erweisungen in der Religion treten jetzt die Sakramente in den Vordergrund. Sie sind zu Mysterien im Sinne der populären Anschauung geworden; dadurch haben sie Anlaß zu einem neuen Problem gegeben, wie nämlich das sinnliche Element mit der göttlichen Kraft zusammenhänge. Damit kommen Fragen in Fluß, die hinfort die Dogmengeschichte andauernd begleiten werden.

4. Man könnte die Entwicklung, deren Grundriß uns vorschwebt, an vielen einzelnen Punkten verfolgen und dabei ihren einheitlichen Charakter aufzeigen. Indessen würde das hier zu weit führen. Nur eine Frage liegt uns noch nahe, nämlich wie sich die Stadien der dargelegten Entwicklung zu der Idee der Erlösungsreligion verhalten. Diese Idee hatte einen klassischen Ausdruck in den Gedanken des Paulus und des Johannes empfangen. Ihre Grundmotive waren aber auch in der Tradition zusammengefaßt. An diesem Leitfaden sind sie entwickelt worden mit immer stärkerer Zuhilfenahme der biblischen Sprüche und Gedanken bis hin zu dem Biblizismus von Irenäus und Origenes. Nun führte aber die praktische Lage auch in immer stärkerem Maße zu einer Verquickung mit den populären philosophischen und religiösen Ideen der Antike, sowie zu einer Hineinmengung der jüdischen Religionsauffassung. So kam man im Christentum zu dem abstrakten Gottesbegriff der Antike, zu der Idee des „zweiten Gottes" oder des Logos, zu einem ausgeprägten Moralismus, verbunden mit der griechischen Freiheitsidee und der intellektualistischen und asketischen Auffassung des Lebensideals, zu der griechischen Auffassung der Sakramente als Mysterien, andrerseits zu der gesetzlichen Autorität des Buchstabens, zu dem Legalismus der Rechtsreligion in Taufe und Bußdisziplin, sowie zu

dem hierarchischen Autoritätsgedanken. Die beiden Hauptformen der christlichen Lehre, die sich so ergaben, wichen ab von der urchristlichen Seelenstellung, einerseits durch den einseitigen Intellektualismus, andrerseits durch die gesetzliche Auffassung der Religion und des religiösen Lebens. Wir haben beides eingehend nachgewiesen. Beide Formen enthalten also, bemessen an dem christlichen Prinzip, Modifikationen hellenischer oder jüdischer Herkunft. Diese Modifikationen sind nun aber nicht bewußte oder beabsichtigte Entstellungen des christlichen Prinzips, sondern sie sind Produkte der geschichtlichen Lage und der erzieherischen Anwendung der christlichen Grundgedanken seitens der Kirche. Das Prinzip als solches sollte durch sie nicht angetastet werden. Dies aber war möglich, da das Christentum nicht theoretische Deutung des Weltzusammenhanges sein wollte, sondern das praktische Erleben der Erlösungsherrschaft Gottes und die von ihr gewirkte sittliche Betätigung, es hatte also seinen Spielraum an Willenstaten Gottes und der Willensbetätigung des Menschen. So lange diese Grundverhältnisse konkret empfunden wurden oder die voluntaristische Grundauffassung lebendig blieb, konnten die theoretischen Mißgriffe in der Deutung des christlichen Glaubens und Lebens den eigentümlichen Charakter der Erlösungsreligion nicht aufheben. Vermöge der Grundanschauung wurden die theoretischen Fehler im einzelnen in glücklicher Inkonsequenz unwirksam gemacht durch die praktische Tendenz des Ganzen. Dem abstrakten Gottesgedanken stand gegenüber die praktische Empfindung des Schöpfers und Regenten, der Logos-Christus blieb der allwaltende barmherzige Herr, der Moralismus brach sich an dem Gedanken der gottgegebenen sittlichen Kraft, die Mysterien blieben Mittel für das Erleben der geistigen Gegenwart Gottes, der Legalismus verband sich mit der Gnade, die Verdienstlehre mündete im Gnadenlohn, der Hierarchismus wurde erweicht durch das pädagogische Moment, das ihm einwohnte. So begreift es sich, daß der Leser dieser Literatur immer wieder, trotz der mißdeutenden Formeln, auf die Alleinwirksamkeit des göttlichen Liebeswillens, auf die innere gläubige Unterwerfung unter Gott und die Willensbetätigung in seiner Kraft und für seinen Dienst stößt. Er empfindet die Macht der Erlösungsreligion so, wie sie ja wirklich in der Geschichte gewirkt hat.

Man kann diese Gedanken auf die Formel vereinigen, daß das religiöse Erkennen der Grundverhältnisse des Christentums in der altkatholischen Zeit noch so stark gewesen ist, daß es die theoretischen, d. h. theologischen Formeln bis zu einem gewissen Grade rektifizierte. Es darf hinzugefügt werden, daß dies gewissermaßen von der Theologie aller Zeiten in ihrem Verhältnis zu der religiösen Erkenntnis gegolten

hat.[1]) Nun ist aber auf der anderen Seite nicht zu übersehen, daß die unrichtige theologische Erkenntnis ihrerseits auch das religiöse Verständnis der Gemeinden beeinflußt, denn sie gibt Anlaß zu einseitigen und schiefen praktischen Urteilen, die die religiöse Stellung allmählich modifizieren, zumal wenn jene theologischen Anschauungen als Dogmen mit in die Grundlagen des Gemeindelebens aufgenommen sind (oben S. 4), denn dies bezeugt ja, daß die betr. Anschauungen nicht mehr bloß theoretische Ideen der Theologen, sondern daß sie Ausdruck praktisch-religiöser Erkenntnis sein sollen und sich als solche durchzusetzen die Tendenz haben. So angesehen haben die fremdartigen Elemente, die wir in der Anschauung der altkatholischen Zeit wahrgenommen haben, nun doch weit mehr zu bedeuten als zufällige theoretische Fehler. Die Korruption der Religion nach den Schemata des Doktrinarismus, Moralismus, der Gesetzesreligion, des Hierarchismus und des Sakramentarismus, die wir in der weiteren Entwicklung sich zu Dogmen d. h. praktisch wirksamen Größen verdichten sehen, hat bereits früh ihren Anfang genommen. Alle fremdartigen Motive, die wir, bemessen an dem eigentümlichen Wesen des Christentums, in der Religion der griechischen und der römischen Kirche beobachten, sind keimartig schon in dem 2. und 3. Jahrhundert in der Kirche wahrzunehmen. Dadurch ist aber der Charakter des Christentums als Erlösungsreligion gefährdet, freilich niemals — jetzt noch weniger als später — aufgehoben worden. Was die denkenden und leitenden Geister im Interesse der Einheit der Weltanschauung, der Mission, der Apologetik und der Disziplin gelehrt und gefordert haben — im Grunde genommen ist es immer Rationalisierung der Religion —, ist in die Religion selbst hineingeraten und hat in wachsendem Maß die Grundverhältnisse in ihr verschoben. Aber an nichts vielleicht erweist sich der eigentümliche Offenbarungscharakter des Christentums so klar als darin, daß es, trotz aller Rationalisierung seitens des Kleinglaubens oder Glaubens der Theologen, seine Eigenart immer wieder findet und zu seinen Grundverhältnissen immer wieder zurückstrebt. „Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat, und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keiner Stütze" (Goethe).

---

1) Vgl. die zutreffenden Ausführungen von K. Beth, Die Moderne und die Prinzipien der Theologie, 1907, S. 248 ff.




UNIVERSITY OF CHICAGO
48 451 381